VARIEDAD EN LA RAZÓN

OBRA PUBLICADA CON EL AUSPICIO
DEL DECANATO DE ESTUDIOS
GRADUADOS E INVESTIGACIÓN
RECINTO DE RÍO PIEDRAS
UNIVERSIDAD DE PUERTO RICO

Carla Cordua
Roberto Torretti

VARIEDAD EN LA RAZÓN

Ensayos sobre Kant

EDITORIAL DE LA UNIVERSIDAD
DE PUERTO RICO
1992

Primera edición, 1992

Catalogación de la Biblioteca del Congreso
Library of Congress Cataloging-in-Publication Data

Cordua, Carla.
Variedad en la razón: ensayos sobre Kant / Carla Cordua, Roberto Torretti.
p. cm.
Includes bibliographical references and index.
ISBN 0-8477-2385-8
1. Kant, Immanuel, 1724–1804. I. Torretti, Roberto. II. Title
B2798.C76 1992 92–1276
193--dc20 CIP

Portada: Carla Cordua
Tipografía y diseño: Roberto Torretti

Impreso en los Estados Unidos de América
Printed in the United States of America

EDITORIAL DE LA UNIVERSIDAD DE PUERTO RICO
Apartado 23322
Estación de la Universidad
Río Piedras, Puerto Rico 00931-3322

Para Maris Stella y
José Rafael Echevarría

Sumario

Prefacio

Los ensayos reunidos en este volumen se escribieron entre 1960 y 1990 y ya han aparecido en diversos lugares de América y Europa. Carla Cordua escribió los cuatro últimos, Roberto Torretti los siete primeros. El primer y el último ensayo son de carácter general. El orden de los nueve restantes corresponde al de las tres *Críticas*. En conjunto darán una idea de la intrínseca variedad que Kant, antes que nadie, osó discernir en la razón humana. Aunque no hay contradicciones visibles, se podrá notar que los autores no siempre entienden los textos de Kant de la misma manera. Debido a esta circunstancia y al trascurso del tiempo, hay en el libro una variedad que tal vez no coincide con la de la razón.

En la página 239 se consignan datos acerca de las publicaciones originales. Advertimos, sí, que la versión presente difiere de aquéllas en numerosos pasajes donde hemos mejorado la redacción, simplificado y fortalecido los argumentos, o agregado referencias a la literatura más reciente. Los ensayos 2 y 3, escritos respectivamente en alemán y en inglés, se imprimen aquí por primera vez en traducción castellana —un tanto libre— hecha por el autor. Walter de Gruyter & Co. autorizó la traducción del ensayo 2, "Die Frage nach der Einheit der Welt bei Kant" y Kluwer Academic Publishers, la del ensayo 3, "On the Subjectivity of Objective Space". Damos por ello las gracias a ambas editoriales. Agradecemos asimismo al Consejo de Redacción de los *Anales del Seminario de Metafísica* la autorización para reproducir el ensayo 4, "La geometría en el pensamiento de Kant", y al Consejo de Redacción de la *Revista Latinoamericana de Filosofía* la que nos dio para reproducir el ensayo 6, "La determinación omnímoda de las cosas y el fenomenismo de Kant".

Como es habitual, citamos la *Crítica de la razón pura* por las ediciones de 1781 y 1787 (designadas, respectivamente, por A y B,

seguida del número de la página); las otras obras de Kant por la edición de la Academia de Berlín (designada por la sigla ww, seguida del tomo y la página). La *Crítica del Juicio* (ku) y los *Prolegómenos*, se citan a veces por el número del parágrafo, especialmente cuando se alude a un pasaje extenso. Las demás obras citadas se identifican por el nombre del autor seguido de una sigla o de la fecha de publicación, datos que permitirán hallar una referencia más completa en la bibliografía (pp. 229–237).

La obra se publica con el patrocinio del Fondo Institucional para la Investigación (fipi) del Recinto de Río Piedras de la Universidad de Puerto Rico. Agradecemos a las autoridades del Recinto y muy especialmente al Decano de la Facultad de Humanidades, Dr. Manuel Alvarado Morales, su decidido apoyo al trabajo de investigación y su interés en los resultados del mismo. Sin su ayuda, este libro no habría aparecido en esta forma y ocasión. Damos también las gracias a nuestro colega, Dr. Álvaro López Fernández, por su acuciosa lectura del manuscrito y la larga lista de erratas que, con su intervención, hemos podido corregir.

Carolina (Puerto Rico), 12 de febrero de 1992.

I

Kant, filósofo del más acá

Der Bauch des Seins redet garnicht zum Menschen, es sei denn als Mensch.

ALSO SPRACH ZARATHUSTRA

En la desigual batalla librada por Federico Nietzsche contra los "trasmundanos", los "predicadores de la muerte", los negadores del cuerpo, los traidores al sentido de la tierra, Kant recibió algunos de los ataques más rudos y enconados. El "gran chino de Königsberg",[1] "cristiano solapado hasta lo último",[2] convicto de "tartufería",[3] fue junto con Leibniz uno de los grandes obstáculos al desarrollo de la "honradez intelectual de Europa".[4] Su éxito no habría sido más que "un triunfo de teólogo".[5] Sin duda hay pasajes en los escritos de Kant que pueden inducir a un lector agudo, pero impaciente, como Nietzsche, a hacer este diagnóstico. Por otra parte, es casi seguro que la obra intelectual y moral del propio Nietzsche no hubiera sido posible antes de Kant. Aunque éste ha merecido sin duda las objeciones más serias que Nietzsche le hizo —la de haber sostenido "una distinción peligrosa entre lo teórico y lo práctico",[6] la de haber ignorado la historicidad del espíritu—[7] nadie ha contribuido tan decisivamente como él a posibilitar el planteamiento mismo de tales ob-

[1] Nietzsche, KGW, vol. VI_2, p. 148.

[2] Nietzsche, KGW, vol. VI_3, p. 73.

[3] Nietzsche, KGW, vol. VI_2, p. 13.

[4] Nietzsche, KGW, vol. VI_3, p. 358.

[5] Nietzsche, KGW, vol. VI_3, p. 175.

[6] Nietzsche, KGW, vol. $VIII_3$, p. 77.

[7] "He aquí lo que nos separa de Kant, así como de Platón y de Leibniz: Creemos exclusivamente en el devenir también en lo referente al espíritu — somos *históricos* de cabo a rabo. Este es el gran vuelco. [. . .] El modo de pensar de Heráclito y Empédocles ha resucitado. Todavía Kant no ha superado la *contradictio in adjecto* 'espíritu puro'" (Nietzsche, KGW, vol. VII_3, p. 162).

jeciones, en cuanto su obra filosófica conduce precisamente a que el mundo y la verdad y el ser se piensen en tales términos que dichas objeciones cobren un sentido. En todo caso, hay suficientes textos de Kant que desmienten la orientación oscurantista que le atribuye Nietzsche y lo muestran nada propenso a la tentación de dar la espalda al mundo real para buscar solaz en uno fingido. Así, a propósito de la reseña de Garve, que describía la filosofía de la *Crítica de la razón pura* como un idealismo "trascendente" o "elevado", Kant dice, en uno de sus raros accesos de ira: "¡Hostia santa! ¡Elevado, no! Las torres elevadas y los colosos metafísicos que se les asemejan, en torno a los cuales suele soplar mucho viento, no son para mí. Mi lugar está en la hondonada fecunda de la experiencia" (ww 4: 373n.). Y en la propia *Crítica*, en el apéndice que cierra los capítulos donde expone sus investigaciones revolucionarias sobre nuestra facultad de conocer, escribe esta frase cortante, que parece dirigida a suprimir hasta la posibilidad de hablar de un mundo distinto de éste: "No podemos entender más que aquello que envuelve (*mit sich führt*) algo que corresponda a nuestras palabras en la representación sensible (*Anschauung*)" (A 277/B 333).

Voy a comentar algunos de los aspectos de la filosofía de Kant que me mueven a verlo como una figura decisiva en el movimiento espiritual que ha llevado al hombre de occidente a redescubrir el valor intrínseco de la vida terrena. Quiero presentar a Kant como uno de los grandes pensadores del más acá, opuesto firmemente a los soñadores del más allá. No puede tratarse aquí de reconstruir la marcha viva de la reflexión kantiana. Ello demandaría mucho más tiempo del que tenemos disponible y un compromiso personal más profundo que el que en esta ocasión querremos asumir. No pudiendo, pues, revivir el pensamiento de Kant, me limitaré a hablar de sus ideas. Aunque las ideas no son más que la osamenta más o menos fosilizada que el pensamiento ha dejado en su camino, su estudio puede ser importante. Es indispensable, desde luego, si queremos tener aunque sea una imagen de lo que fue el organismo del cual formaron parte. Además, la mera historia de las ideas bien puede incitarnos a la empresa más ardua de restaurar el acontecer del pensamiento.

Consideremos en primer lugar la doctrina básica de Kant sobre la posibilidad de un conocimiento independiente de la experiencia. Su tesis es conocida: tal conocimiento es posible, pero únicamente en cuanto se refiere a las condiciones de posibilidad de la experiencia misma. No cabe, pues, obtener ningún conocimiento de entes que escapan a toda experiencia posible — ni a través de la experiencia, ni por otra vía. Más que la tesis misma, me interesa subrayar una consecuencia del procedimiento seguido para establecerla. La tradición filosófica en que se educó Kant distinguía dos fuentes del conocimiento humano: la sensibilidad y el entendimiento. A la sensibilidad se atribuía el conocimiento empírico, en otras palabras, la experiencia.[8] El entendimiento contenía o generaba conocimientos independientes de la experiencia. Los filósofos de las más opuestas tendencias coincidían en este distingo, difiriendo sólo en cuanto a la importancia asignada a cada una de estas fuentes. Por ejemplo, Descartes rebajaba la sensibilidad: según él, los datos de los sentidos no estaban destinados a informarnos cómo las cosas son, sino sólo a orientarnos sobre lo que tienen de útil o nocivo para la vida humana.[9] En el extremo opuesto, Hume negaba que hubiera un entendimiento fuente autónoma de conocimiento sobre las cosas. Kant parte de este distingo entre sensibilidad y entendimiento, pero procura precisar su significado. No puede aceptar la identificación ingenua de la sensibilidad con los órganos de los sentidos. Estos —los ojos, la piel, la lengua, etc.— son objetos que conocemos gracias a la

---

[8] La palabra 'experiencia', 'Erfahrung' designa para Kant, como para sus predecesores, un tipo de conocimiento, o, mejor dicho, un orden de conocimientos (cf. *Crítica de la razón pura*, B 1, B 147, B 161, A 157/B 196, B 218, A 214/B 260, A 764/B 792; WW 2: 394; 4: 275, 310; 20: 266, 274). Expresiones que hoy son corrientes, tales como 'experiencia estética', 'experiencia moral', 'experiencia religiosa', no se encuentran, que yo sepa, en los escritos de Kant. Es importante tener esto presente, sobre todo por cuanto el uso filosófico actual de 'experiencia' — presente ya en el título que Hegel quiso dar a su exposición sistemática del despliegue de la existencia humana en todos sus aspectos: 'Wissenschaft der Erfahrung des Bewußtseins', 'ciencia de la experiencia de la conciencia'— es en cierto modo producto de los planteamientos de Kant y se insinúa en algunos pasajes de sus obras (véase, en la *Crítica de la razón pura*, B 420 y A 582/B 610; en la *Crítica de la razón práctica*, WW 5: 48; en la *Crítica del juicio*, WW 5: 169, 291, 333).

[9] Véase, por ejemplo, Descartes, *Principia philosophiæ*, II, 3, en AT 8: 41.

sensibilidad y no podemos darlos por supuestos al definirla. La definición biológica debe ser reemplazada por una definición metafísica: Kant[10] equipara la sensibilidad a la pasividad o receptividad del ente que conoce; el entendimiento a su actividad o espontaneidad. El conocimiento humano tiene de todos modos un aspecto pasivo, puesto que no crea su propio objeto (A 92/B 125; cf. B 138ss.). Todo conocimiento remite a una situación actual o posible en que el objeto conocido está presente en persona; ahora bien, a los hombres, que no *creamos* el objeto al conocerlo, éste sólo puede presentársenos en cuanto de algún modo nos afecta (A 19/B 33). La sensibilidad, pues, o sea la capacidad de ser afectado por un objeto presente, es la base imprescindible del conocimiento humano, que es un conocimiento finito, un conocimiento no creador. Pero, aunque imprescindible, la mera sensibilidad no es suficiente para establecer ningún conocimiento, ni siquiera un conocimiento rudimentario. Suponiendo que pudiera haber algo así como una conciencia puramente pasiva, ella no podría ser conciencia de un objeto. Al ser afectada de uno u otro modo se percataría de estas afecciones, pero si, como hemos supuesto, fuese totalmente pasiva, no las referiría al objeto que la afecta: se daría cuenta de sus propios estados afectivos, pero no vería en ellos la presentación de un objeto. Un objeto, lo que comúnmente se llama así, una silla, esta mesa, es la unidad de una multitud de aspectos sensibles. Estos aspectos se ofrecen disgregados a la sensibilidad, y para que se los tome como presentaciones de *un* objeto se requiere una actividad que los recoja y enlace. El enlace de presentaciones que se suceden unas a otras sin cesar presupone la aptitud de reproducir las presentaciones pasadas para ligarlas a la presentación actual. Pero esta aptitud reproductiva sería inútil si no la acompañara la aptitud de identificar el contenido reproducido en

---

[10] Cf. *Lógica*, Introducción, v: "Todas nuestras representaciones cognitivas son [. . .] *intuiciones* o *conceptos.* Aquéllas tienen su origen en la *sensibilidad*, la facultad de las intuiciones; éstos, en el *entendimiento*, la facultad de los conceptos. Tal es el distingo *lógico* entre entendimiento y sensibilidad [. . .]. Ambas facultades fundamentales pueden ciertamente considerarse desde otro punto de vista y definirse de otra manera; a saber, la sensibilidad como facultad de la *receptividad*, el entendimiento como facultad de la *espontaneidad* [. . .]. Este modo de definirlas no es lógico, sino *metafísico*" (WW 9: 36).

el recuerdo con el contenido dado anteriormente a la percepción. "Sin la conciencia —escribe Kant— de que aquello que pensamos es lo mismo que pensábamos hace un instante, toda reproducción en la serie de las representaciones sería vana" (A 103). Tal conciencia de la identidad de una multiplicidad se llama comúnmente 'concepto'. Sin ella no es posible tomar las modificaciones de nuestra sensibilidad como presentaciones de un objeto — es decir, no es posible tener ningún conocimiento, ni aun el más modesto o banal (como, por ejemplo, que esta mesa está aquí delante mío). La definición metafísica del entendimiento como el elemento activo de nuestra facultad de conocer no contradice, pues, su definición tradicional como facultad de pensar conceptos. Sin la cooperación del entendimiento, la sensibilidad no procuraría conocimiento alguno. Como dice Kant, "sin conceptos, las representaciones sensibles son ciegas" (A 51/B 75). Pero la gran novedad de la filosofía kantiana reside en la afirmación de que los conceptos, por su parte, no tienen sentido si no se refieren a las modificaciones de la sensibilidad. El entendimiento bien puede pensar objetos con los que ninguna experiencia podría ponernos en contacto. Pero tales pensamientos son estériles. Conciben sólo la forma vacía de un objeto en general,[11] y no hay ninguna garantía de que siquiera *pueda* existir fuera del alcance de nuestra experiencia un ente con esa forma. Los objetos de la experiencia posible se ajustan a la forma que tiene nuestro entendimiento de pensar un objeto en general, pues sólo en virtud de este ajuste son objetos posibles de nuestra experiencia.[12] Pero de aquí no podemos concluir nada sobre otros entes, en particular sobre aquéllos que

---

[11] *Crítica de la razón pura*, B 148, B 150, A 147/B 186, A 239/B 298, A 242, A 245, A 247/B 304, A 254/B 309, A 349, B 407; *Prolegómenos*, § 39, WW 4: 324; § 45, WW 4: 332.

[12] Este es el pensamiento central de la crítica de la razón. Kant lo formula rigurosamente bajo el título de "Principio supremo de todos los juicios sintéticos": "Las condiciones de la *posibilidad de la experiencia* en general son a la vez condiciones de la *posibilidad de los objetos de la experiencia*" (A 158/B 197; cf. A 111). Más expresiva me parece la formulación, no tan citada, que aparece en el capítulo sobre la tercera "analogía de la experiencia": "En lo que concierne a los objetos de la experiencia, es necesario todo aquello sin lo cual la propia experiencia de estos objetos sería imposible" (A 213/B 259; cf. A 202/B 247).

por definición no pueden presentársenos a través de los sentidos, único modo como un ente puede llegar a ser objeto de la experiencia nuestra. El entendimiento que se desliga de la sensibilidad es como la paloma que, hastiada de batir las alas contra el aire que la fatiga, se figura que volaría con más facilidad en el vacío (A 5/B 8s.).

La inteligencia que, prescindiendo de los sentidos, se encarama, según el mito platónico, "sobre la espalda del cielo" (ἐπὶ τῷ τοῦ οὐρανοῦ νώτῳ—*Fedro*, 247B) para emprender el vuelo sublime que le descubrirá el más allá, se lanza como la paloma en una aventura suicida. Entendimiento y sensibilidad son los dos aspectos inseparables de nuestra facultad de conocer, cuyo destino es manifestar la tierra, revelar al hombre maravillado el mundo portentoso de los sentidos.[13]

De la nueva manera de ver la relación entre la sensibilidad y el entendimiento se desprende un corolario que Kant no ha establecido expresamente, pero que está implícito en muchos de sus planteamientos: la superación definitiva del desastroso distingo entre las cualidades primarias y secundarias de las cosas sensibles. Introducido por Demócrito en la antigüedad, Galileo lo renueva en la edad moderna y Descartes le da una fundamentación rigurosa.[14] Según el filósofo francés, los colores y sonidos, sabores, olores, calores, que pueblan el mundo en torno nuestro no son sino estados mentales provocados en nosotros de una manera incomprensible por el estado efectivo de las cosas materiales. Los datos de los sentidos nos instruyen mínimamente sobre dicho estado efectivo; su función es más bien la de orientar nuestras reacciones vitales en el ambiente no siempre propicio del cual depende nuestro sustento. El verdadero ser de las cosas materiales se descubre al intelecto puro y no tiene otras características que las que podemos concebir clara y distintamente y describir, por lo tanto, en términos de número, figura y

---

[13] "En el caso nuestro, el *entendimiento* y la *sensibilidad* sólo *en combinación* pueden determinar objetos. Si los separamos, tenemos intuiciones sin conceptos o conceptos sin intuiciones, en ambos casos representaciones que no podemos referir a ningún objeto determinado" (A 258/B 314).

[14] Sobre el distingo entre cualidades primarias y secundarias puede ahora consultarse con muchísimo provecho el libro de P. M. S. Hacker (1987).

movimiento. La materia es una inmensa extensión elástica, capaz de adoptar diversas configuraciones. La tarea de la ciencia natural consiste en averiguar las leyes con arreglo a las cuales esas configuraciones se transforman unas en otras. Se descubre fácilmente la eficacia ascética de esta visión del mundo. El amante cartesiano que recuerde los encantos de su amada ha de pensar que el color de sus ojos y el ardor de sus manos, el timbre inconfundible de su voz y la dócil firmeza de sus labios no son sino ilusiones que le procura un Dios benévolo para asegurar la propagación de la especie. Le costará entender, eso sí, que Dios se empeñe tanto en ello, pues ¿qué importa que la materia se configure como cuerpo humano, o como roca, o como gas? La doctrina de Kant permite acabar con esta aberración cuya tendencia negadora de la vida es patente.[15] El inte-

[15] La posición del propio Kant ante el distingo entre cualidades primarias y secundarias dista tanto de estar bien definida que H. J. Paton, uno de los mejores conocedores de su obra, lo cuenta entre los defensores del distingo, aunque naturalmente reconoce que su sentido y alcance cambian en el contexto de su filosofía. Véase Paton 1936, vol. I, pp. 59–61; cf. p. 391, n. 4 y vol. II, p. 135 n. 3. Hay dos pasajes de Kant que sin duda favorecen la interpretación de Paton, a saber, *Crítica de la razón pura*, A 28–30, parcialmente modificado en B 44–45, y *Prolegómenos*, § 19, WW 4: 299, especialmente la nota al pie de la página. Con todo, en los mismos *Prolegómenos*, Parte I, Anotación II, WW 4: 289, hallamos unas declaraciones que claramente sugieren la abolición del distingo. Por otra parte, como subraya Anneliese Maier, en el capítulo sobre las anticipaciones de la percepción de la *Crítica de la razón pura*, donde se trata específicamente del aspecto cualitativo de la experiencia, el famoso distingo no figura para nada. Maier lo explica así:

> Desde el punto de vista lógico-gnoseológico —como desde el punto de vista lógico-"trascendental" de Kant— las cualidades sensibles específicas tienen la misma significación objetiva que las mecánico-cinéticas: por un lado, también las últimas se dan solamente para un posible aprehender y en virtud de él; por otro lado, las primeras son exactamente tan necesarias y tan imposibles de eliminar en el pensamiento como las últimas. Por lo demás, las anticipaciones se refieren [. . .] de hecho a ambas clases. En este punto, pues, en que Kant efectivamente se ocupa con el concepto de cualidad en general (es decir, de aprehensión pura), abandona el distingo que en otras partes mantiene. Seguramente, esto no es una pura casualidad: la doctrina que atribuye una condición privilegiada a las cualidades generales [primarias], cuya historia es bien conocida, es en cierto modo un cuerpo extraño en la filosofía de Kant. No se infiere con necesidad de ella, sino que ha sido adoptada simple-

lecto organiza la aprehensión de lo real como tal y por esto la realidad aprehendida se ajusta inevitablemente a las leyes propias de la actividad del intelecto. Pero el intelecto por sí solo no descubre realidad alguna. Lo real, que no es creación nuestra, sólo se nos revela en tanto que directa o indirectamente nos afecta. La sensibilidad es pues nuestra única vía de acceso a lo real. Como dice Kant: "En el *mero concepto* de la cosa no puede hallarse ningún carácter de su existencia (*Dasein*). [. . .] La percepción [. . .] es el único carácter de la existencia (*Wirklichkeit*)" (A 225/B 272s.). Y en otro pasaje: "Toda percepción externa demuestra en forma inmediata algo existente en el espacio, o, mejor dicho, es lo existente en persona (*das Wirkliche selbst*)" (A 374). No todos los datos de los sentidos son igualmente estables, no todos pueden reconocerse con la misma precisión y prontitud, y por eso es razonable que la investigación científica prefiera basarse en unos e ignorar a otros. Pero esto no quiere decir que aquéllos sean reales y éstos ilusorios. Todas las percepciones revelan aspectos reales del objeto que presentan, el cual, al fin y al cabo, no es sino la unidad de la serie de sus presentaciones.

Pero esta realidad —se dirá— que la filosofía de Kant restituye al mundo de los sentidos no vale gran cosa, pues, como se sabe, es una realidad aparente, que oculta como un velo la única realidad genuina, la realidad de las cosas en sí. No puedo abordar aquí las numerosas complicaciones que envuelve el distingo kantiano entre

---

> mente como la opinión tradicional. En general, no estorba, pero en el único caso en que podría generar inconsecuencias, en las Anticipaciones, se la abandona tácitamente.
>
> (Maier 1930, p. 65n.)

Por mi parte, creo que cuando escribe la *Crítica del Juicio* Kant ya ha abandonado del todo el distingo entre cualidades sensibles primarias objetivas y secundarias puramente subjetivas. Sólo así cabe entender el ejemplo siguiente, con el que Kant ilustra la diferencia que acaba de establecer entre sensación en sentido estricto (*Empfindung*) y sentimiento (*Gefühl*): "El color verde de los prados pertenece a la sensación *objetiva*, como percepción de un objeto sensible; pero lo agradable del mismo pertence a la sensación *subjetiva*, que no representa objeto alguno, es decir, al sentimiento" (WW 5: 206).

[16] Les he dedicado la última parte de mi libro, Torretti 1967, pp. 487–554.

apariencia y cosa en sí,[16] pero trataré de disipar algunos de los peores malentendidos al respecto. Kant parece haberlos previsto, pues insiste en que *apariencia* (*Erscheinung*) no es lo mismo que *ilusión* (*Schein*). (B 69–71; WW 4: 290–294; 20: 269). La pizarra detrás de mí aparece como una gran superficie negra, con algunas manchas blancas, que en ciertos sitios arroja destellos. Ese es el modo que tiene la pizarra de aparecérseme cuando la observo desde aquí. Esta apariencia, debidamente combinada con otras que la pizarra me ha ofrecido en el pasado desde otros puntos de vista, constituye todo lo que sé de la pizarra, y mi conocimiento de ella sólo puede enriquecerse por la vía de agregar nuevas apariencias a las ya manifestadas. Es evidente que conozco las cosas sólo como me aparecen, sólo conozco sus apariencias. Pero ello no significa que dichas apariencias sean ilusorias. Al contrario, son el paradigma de lo que llamo 'lo real'. Se dice, por cierto, que las apariencias engañan. Pero hay que entender bien a qué se refiere ese engaño. Ninguna apariencia engaña respecto de sí misma. Engaña respecto de otras apariencias. Acostumbrado como estoy a que ciertas apariencias se combinen de una manera, infiero de la presentación de una, la proximidad de otra. Así, siempre que veo una alfombra espero que si la piso sentiré un suelo firme bajo mis pies. Pero puede suceder que una vez me hunda. Aparece ante mí un hoyo, una trampa debajo de la alfombra. La apariencia de la alfombra me engañó acerca de esta otra apariencia.

Pero Kant no sólo afirma lo obvio: que conocemos las cosas como se nos muestran. Sostiene además que las cosas, al mostrársenos, no se nos muestran tal como son en sí mismas, independientemente de que se nos muestren. ¿Qué fundamento tiene Kant para sostenerlo? ¿Qué fundamento podría tener? ¿Cómo, si no conocemos de las cosas más que lo que nos muestran, podemos saber que ello no coincide con su realidad independiente? ¿Podemos siquiera saber que tienen una tal realidad independiente, que su ser no se reduce a aparecer? Nietzsche dijo que había sido "una ingenuidad" de Kant "afirmar la existencia de cosas de las que no sabemos nada" (KGW 3: 564). Pero atendamos por ahora a la primera pregunta: ¿Cómo sabe Kant que las cosas tal como nos aparecen no coinciden con las

[17] En lo que sigue me refiero únicamente a la primera antinomia kantiana;

cosas tal como son en sí mismas? La razón que Kant tiene para sostenerlo es bien simple: si suponemos lo contrario, caemos en contradicciones insolubles.[17] Las cosas que nos aparecen son objetos espacio-temporales. Si coincidieran con las cosas en sí, éstas formarían un mundo que ocupa espacio y dura tiempo. Dicho mundo estaría ahí, independientemente de toda experiencia, ya sea desde toda la eternidad, ya sea desde cierto momento. Se extendería por todo el espacio, o hasta cierto límite. Si el mundo espacio-temporal está ahí, como una realidad dada, determinada, una de estas alternativas tiene que cumplirse: o bien el mundo comenzó en el tiempo, o bien no tuvo comienzo; o bien tiene un límite en el espacio, o bien no lo tiene. *Tertia non dantur.* Pero Kant demuestra —con argumentos que bajo los supuestos de la ontología tradicional son contundentes— que todas las alternativas mencionadas son absurdas. Por lo tanto, concluye Kant, el mundo espacio-temporal no puede coincidir con la realidad tal como es en sí. Porque, supone él con la metafísica de su tiempo, la realidad en sí es como es de una vez por todas, y si fuera espacio-temporal tendría límites o sería infinita, tendría un comienzo o habría existido desde siempre, y no estaría flotando en ese estado de indeterminación en el cual de hecho se nos presenta el mundo de la experiencia, pero que no puede convenir a una cosa en sí. Mas ¿por qué no? El mundo espacio-temporal no puede ser una realidad dada y determinada; pero ¿no podría la cosa en sí ser una realidad dándose y determinándose, un proceso libre, un acontecer abierto, *tal como se nos muestra en la experiencia*? Nuestra ciencia, nuestra vida misma no serían entonces sólo un epifenómeno de la realidad absoluta, sino un ingrediente imprescindible de su ser. La filosofía alemana después de Kant pronto alcanzará esta manera de ver, y comentadores autorizados se la han atribuido

---

pero la demostración de la índole necesariamente inespacial de las cosas en sí resulta aún más concluyente a la luz de la segunda. Cf. la exposición de ambas antinomias en la *Crítica de la razón pura*, A 426–443/B 454–471; su solución se explica en A 490–497/B 518–525 y A 517–527/B 545–564. *Prolegómenos*, §§ 50–54, WW 4: 338–348, trae un resumen de la doctrina de las antinomias. Véase asímismo la brillante síntesis contenida en el ensayo póstumo *Los progresos de la metafísica*, WW 20: 286–292. La significación del descubrimiento de las antinomias para el desa-

al propio Kant. No quiero llegar a este extremo, pero me parece claro que Kant mismo nos invita a que lo entendamos así cuando escribe, en la *Crítica de la razón pura*, A 210/B 255:

> Aller Zuwachs der empirischen Erkenntnis, und jeder Fortschritt der Wahrnehmung ist nichts, als [. . .] ein Fortgang in der Zeit [. . .]. Dieser Fortgang in der Zeit bestimmt alles, und ist an sich selbst durch nichts weiter bestimmt.
>
> Todo incremento del conocimiento empírico y todo progreso de la percepción no es más que [. . .] un avance en el tiempo [. . .]. Este avance en el tiempo lo determina todo y en sí mismo no está determinado por nada.

A la luz de estas consideraciones podemos abordar ahora la cuestión que dejé pendiente: ¿Cómo sabe Kant que las cosas que se muestran tienen una realidad que trasciende a esto que nos muestran, que su ser consiste en algo más que en el proceso de mostrarse? En sus momentos más lúcidos, Kant reconoce que no lo sabe, más aún, que no tiene ninguna base para aseverarlo. "Nuestra conciencia de toda existencia pertenece enteramente a la unidad de la experiencia. Una existencia fuera de este campo, no puede, claro está, declararse absolutamente imposible, pero es una hipótesis que no podemos justificar con nada" (A 621/B 629). "No podemos demostrar ni refutar directamente [la tesis de que] todo lo que es y puede ser es a la vez objeto de una experiencia posible" (WW 20: 319). Falta, pues, todo fundamento para negarlo, pero también para afirmarlo. Mas, aunque no haya una razón teórica para ello, hay una razón decisiva de otro orden, una razón moral. El hombre se sabe obligado incondicionalmente a actuar en forma responsable. El contenido de la acción responsable varía con las circunstancias: matar a otro hombre es normalmente el colmo de la irresponsabilidad, pero hay circunstancias desgraciadas en que hacerlo puede ser la única conducta responsable posible. Pero sea cual sea en cada caso el contenido de la acción debida, la obligación de obrar *como es debido*, de obrar bien, no admite excepciones. El hombre se descubre sujeto a esta obligación y en este descubrimiento y sólo en él se le revela su dignidad

de hombre. Pero quien se percibe sujeto a una exigencia incondicional, se percibe a la vez como incondicionalmente capaz de darle cumplimiento, es decir, se percibe como libre. Ahora bien, ninguna apariencia sensible puede exhibir tal libertad, tal incondicionalidad: los sucesos espacio-temporales están todos condicionados por otros sucesos espacio-temporales anteriores y vecinos; sólo en virtud de este condicionamiento pueden integrarse en la unidad de la experiencia. Por lo tanto, si los objetos de la experiencia posible agotan la realidad o —como prefiere decir Kant— "si las apariencias son cosas en sí, la libertad no tiene salvación" (A 536/B 564). En una de las notas halladas entre los papeles de Kant figura este conciso planteamiento: "Una gran razón para adoptar también a modo de hipótesis necesaria el distingo entre los objetos como noumenos y como fenómenos consiste en que sin este distingo la libertad no puede defenderse, y sin presuponerla no hay moralidad."[18] ¿Estaba, entonces, en lo cierto Nietzsche cuando acusaba a Kant de haber "inventado el mundo trascendente para asegurar un sitio a la libertad moral"?

No hace falta entrar aquí en las dificultades que el problema metafísico de la libertad suscita dentro y fuera de la filosofía de Kant. Para mi presente propósito, me basta mostrar que, cualesquiera que fuesen las construcciones especulativas a que Kant creyó necesario recurrir para resolver esas dificultades, tales construcciones no distraen al hombre de sus metas mundanas. Vimos que nuestra actividad teórica no tiene según Kant otro objeto que el conoci-

rrollo de la filosofía crítica está bien explicada en el artículo de Heimsoeth 1959/60.

[18] Reflexión 6639, fechada por Adickes entre 1794 y 1798, WW 18: 665. Los kantólogos insisten en que el distingo entre fenómenos (*Phænomena*) y noumenos (*Noumena*) no equivale al distingo apariencias (*Erscheinungen*) y cosas en sí (*Dinge an sich*). Pero ello no menoscaba la pertinencia de la reflexión recién citada en el presente contexto. Por definición, un fenómeno (un objeto sensible) no puede ser un noumeno (un ente exclusivamente inteligible). En cambio, es al menos concebible que las apariencias sean idénticas a las cosas en sí. Con todo, para *pensar* que no lo son tenemos que valernos del distingo entre 'fenómeno' y 'noumeno'.

miento de la tierra. Veremos que nuestra acción moral no puede tener otro fin que la transformación progresiva y progresista de la vida terrena.[19]

En un curioso pasaje de la *Crítica de la razón práctica*, Kant intenta probar que, a la luz de los conceptos mismos de la ontología tradicional, la libertad de un ser finito sólo puede originar transformaciones de orden fenoménico, de suerte que su campo de acción se circunscribe al mundo sensible (ww 5: 100–103). Pero más que estas consideraciones metafísicas, que utilizan nociones que la crítica de Kant ha descalificado, interesa la determinación positiva del fin de la acción moral. No hay que esperar que Kant nos dé una receta para distinguir en cada caso entre el bien y el mal. Ha sido acusado de "formalismo" precisamente porque ha negado que hubiera tales recetas, porque se ha opuesto a la conversión de la ética filosófica en sabiduría de almanaque.[20] Pero aunque Kant no pretenda resolver por nosotros nuestros problemas de conciencia, cree posible determinar los fines universales del comportamiento moral de todo ser

---

[19] Se ha sostenido que, aunque la ética de Kant oriente la conducta hacia labores netamente terrenales, ella expresa una tendencia negadora de la vida por cuanto, al colocarla bajo el imperio inexorable del deber, destruye la alegría de vivir. Tal aseveración dice más sobre la tesitura moral de sus autores que sobre el pensamiento de Kant. Para conocer este pensamiento lo mejor es remitirse a lo que Kant mismo nos dice:

> Si se pregunta ¿cuál es la índole *estética*, por así decir, el *temperamento de la virtud*, animoso y por lo tanto *alegre*, o medrosamente sumiso y abatido? apenas si es menester una respuesta. El temple de ánimo servil nunca puede producirse sin un *odio* secreto a la ley moral, y el corazón alegre en el *cumplimiento* del deber —no la complacencia en el *reconocimiento* del mismo— es un signo de la autenticidad de disposición virtuosa, aun en la *piedad* (*Frömmigkeit*), la cual no consiste en el remordimiento del pecador arrepentido (que es muy ambiguo y comúnmente es sólo un interno reproche por haber faltado contra las normas de la prudencia), sino el firme propósito de obrar mejor en el futuro. Tal propósito, estimulado por los progresos hechos, tiene que operar un temple de ánimo alegre, sin el cual uno nunca puede estar seguro de haberle *cobrado amor* al bien, esto es, de haberlo acogido en la máxima de la propia conducta.
>
> (ww 6: 23s.; nota)

racional finito. Tales "fines que a la vez son deberes" son, según Kant, solamente estos dos: la perfección propia y la felicidad ajena (ww 6: 385). Obrando al servicio del primero, debo cultivar mis dotes naturales, especialmente mis disposiciones intelectuales y morales. Obrando al servicio del segundo, debo hacer cuanto esté a mi alcance para contribuir al bienestar de mis semejantes.[21] Kant define la felicidad como "la satisfacción de la existencia entera" (*die Zufriedenheit mit dem ganzen Dasein*—ww 5: 25). La felicidad ajena que debemos procurar sólo puede promoverse con obras; no con meras promesas, al estilo de la demagogia cívica o eclesiástica. Es claro que los fines universales que Kant propone a la conducta moral del hombre se sirven mejor construyendo represas que entonando letanías. Si hubiera que trazar una imagen del varón ejemplar conforme a estos conceptos, sería más adecuado buscar un modelo entre los políticos que consumen sus vidas luchando por un orden social más justo, sin miedo a ensuciarse las manos con mierda y sangre, que no entre los santos que escapan a la contaminación mundana trepados en su columnas u ocultos en sus cavernas.

La concepción kantiana de los fines que a la vez son deberes —perfección propia y felicidad ajena— da una buena base para presentar, levemente simplificada, aquella doctrina suya que, más que otra alguna, puede haberle infundido a Nietzsche la repulsión que ilustré con algunas citas: La doctrina de los postulados de la razón práctica. El hombre se descubre sujeto a la exigencia incondicional de realizar los fines que a la vez son deberes. La aceptación de una exigencia

[20] La ironía del caso está en que sus acusadores resultan ser los verdaderos formalistas, pues, al determinar de una vez por todas sus "jerarquías de valores", pretenden someter la conducta humana a reglas prefabricadas conceptualmente definibles y por lo tanto formales, que, claro está, son muy cómodas, pues el individuo que las acepta queda descargado de la responsabilidad de decidir por cuenta propia. Lamentablemente, nada ni nadie podría nunca liberarlo de la responsabilidad de haberlas aceptado.

---

[21] Kant da las siguientes razones para no incluir la felicidad propia ni la perfección ajena entre los fines que a la vez son deberes. La felicidad propia está excluida, pues lo que se busca de todos modos constituye una obligación. En cuanto a la felicidad ajena, no puede ser un deber mío procurarla, ya que "la perfección de otro hombre como persona consiste precisamente en que él mismo

incondicional envuelve la confianza en que se la puede cumplir. Dicha confianza sería absurda si supiéramos a ciencia cierta que su cumplimiento es imposible, pero en tal caso sería absurdo e imposible también aceptar la exigencia. Estoy sujeto a la exigencia incondicional de ser perfecto. Pero es obvio que como ser finito no puedo lograrlo en el breve lapso de una vida. Quien acepta la exigencia incondicional de realizar su propia perfección demuestra su confianza en que dispondrá de la vida eterna que necesita para cumplir esa exigencia (ww 5: 122–124). Parecería que Kant reflota aquí la más odiosa de las viejas doctrinas trasmundanas, la afirmación de una vida futura en contraste con la cual nuestra vida presente resulta despreciable. Pero obsérvese que la vida eterna que Kant reclama y espera no difiere esencialmente de la actual. Si no trascurre en esta tierra, habrá de trascurrir en otra, pues, para que ofrezca la oportunidad de alcanzar la perfección, tiene que ser una eternidad de lucha, de esfuerzo denodado e incansable contra la inercia de las cosas. Antes que una negación de la vida terrena, la concepción kantiana de la inmortalidad constituye un modo audaz y resuelto de afirmarla, pues postula la perpetuación indefinada de las condiciones características de la vida que conocemos, la renovación indefinida de la lucha cotidiana. Esta visión de la vida eterna no es un invento de Kant. Es típica del humanismo clásico alemán. Hay ecos de ella en Lessing y Goethe, y Leibniz ya la había formulado expresamente. "Notre bonheur —escribe en los *Principios de la naturaleza y de la gracia*— ne consistera jamais, et ne doit point consister dans une pleine jouissance, où il n'y auroit plus rien à désirer, et qui rendroit notre sprit stupide; mais dans un progrès perpétuel à de nouveaux plaisirs et de nouvelles perfections."[22]

Si la perfección propia reclama un esfuerzo eterno, para lograr la felicidad ajena la eternidad misma no basta. Si la naturaleza no coopera con nosotros, todo nuestro empeño en lograr la felicidad humana será inútil. Además, nuestro ingenio sólo nos procura un control relativamente insignificante sobre la naturaleza. La aceptación de la exigencia incondicional a que estamos sujetos implica una

sea capaz de fijarse sus fines según su propio concepto del deber, y es contradictorio requerir (prescribir como deber) que haga yo lo que no puede hacer nadie más que él" (ww 6: 386). A la luz de estas palabras de Kant es fácil entender por

confianza en que los procesos naturales están, en último término, subordinados a nuestros fines morales. Según Kant, tal subordinación sólo es concebible si se supone que la naturaleza está regida por una inteligencia soberana. La decisión de obrar moralmente entraña pues —no como elemento fundante, pero sí como un concomitante necesario— la fe en un Dios personal.[23] Se dirá con razón que la decisión moral envuelve tan sólo la confianza en la subordinación de la naturaleza a nuestros fines, y no requiere en absoluto que *pensemos* cómo dicha subordinación es posible. Al fin y al cabo, la postulación de un Dios personal —un ente acerca de cuya real posibilidad no tenemos ni la menor idea— no contribuye propiamente a despejar el misterio del universo, antes bien, lo agiganta. Pero no interesa aquí la validez del argumento kantiano en pro de la fe en un Dios personal, sino únicamente el sentido de esa fe misma. No puede tratarse de una afirmación teórica —ni siquiera hipotética— de que Dios existe, como existe esta mesa, o existió el propio Kant.[24] No hay que perder de vista que Dios y el alma inmortal son "cosas [. . .] que forjamos nosotros mismos (*Dinge . . . die wir uns . . . selbst machen*) meramente para un uso práctico necesario, y que tal vez no existen en absoluto fuera de nuestra idea, tal vez ni siquiera pueden existir" (ww 20: 296s.). Tales ideas de entes suprasensibles, fuera del alcance de nuestro conocimiento, no tienen realidad objetiva en sentido teórico, sino únicamente en sentido práctico (*in praktischer Absicht*).

qué quienes pretenden hacerse cargo de la salvación del prójimo acaban ostensiblemente usurpando sus libertades: tal usurpación está implícita en la tarea misma que se proponen.

---

[22] Leibniz, *Principes de la nature et de la grâce, fondés en raison*, § 18; GP 6: 606.

---

[23] Kant expone con admirable rigor y concisión esta "prueba moral" de la existencia de Dios en la *Crítica del juicio*, § 87; ww 5: 450.

[24] "De la existencia de un ente primordial (*Urwesen*) que sea Dios, o de un alma que sea un espíritu inmortal, la razón humana no puede establecer absolutamente ninguna demostración de alcance teórico, ni siquiera una que opere en el grado más bajo de convicción. La causa de ello es bien comprensible: no tenemos ningún material para la determinación de la idea de lo suprasensible, ya que tenemos que obtenerlo de las cosas del mundo sensible, y el material así obtenido es absolutamente inadecuado a ese objeto; no pudiendo determinarlo, no nos resta más que el concepto de algo no sensible, que contendría el fundamento

¿Qué quiere decir esto? Kant es especialmente cauteloso y ambiguo en sus explicaciones de este concepto, pero hay por lo menos dos pasajes que, aunque tortuosos, no dejan dudas sobre su intención. En uno de ellos defiende —contra lo que llama el "empirismo" y el "misticismo" de la razón práctica— una posición que llama "racionalismo", la cual "no introduce en [el mundo] suprasensible más que aquello que se puede exhibir realmente mediante acciones en el mundo sensible" (ww 5: 71). En el otro dice que "los objetos suprasensibles" que "nosotros mismos forjamos con vistas a la práctica (*in praktischer Rücksicht*)" tienen "realidad en un respecto sujetivo, a saber, para el uso de la libertad del hombre", por cuanto se exhiben "en acciones empríricas conformes a la ley de esa libertad" (ww 20: 229s.). La realidad objetiva de la idea de Dios no se halla pues en un ente trascendente que le corresponda: se encuentra en las acciones en que se cumple la ley moral. Dios se realiza en los actos de los hombres buenos, se renueva eternamente en las decisiones que generan esos actos. No es casual, pues, que Kant atribuyera una importancia decisiva en la doctrina de la verdadera religión a las palabras de Cristo: "El reino de Dios está dentro de vosotros" (Luc. 17:22, cit en ww 6: 136).

APÉNDICE

En los últimos años de su vida, Kant parece haberse afirmado cada vez más en su convición de la inmanencia de Dios en la vida del hombre. Lo confirman una serie de pasajes de la gran obra que dejó inconclusa al morir y cuyos fragmentos, un tanto desordenados, se han publicado bajo el título de *Opus postumum.* Doy aquí una pequeña selección, en traducción castellana:

Si nuestras ideas no han de ser *meramente fenómenos*, tenemos que forjarlas *nosotros mismos.* Esto ocurre en cuanto trascendemos lo empírico.

(ww 21: 145)

El concepto de un ente tal [Dios] no es el de una sustancia, es decir, de una cosa que existe independientemente de mi pensamiento, sino la idea (criatura mía) [. . .] de una razón (*Vernunft*) que se constituye a sí misma como ente de razón (*Gedankending*) y que establece juicios sintéticos a priori conforme a los principios de la filosofía trascendental y un ideal

respecto del cual no se pregunta ni se puede preguntar si existe un objeto que le corresponda, pues su concepto es trascendente. (ww 21: 27)

Dios no es un ente fuera de mí, sino sólo un pensamiento en mí. (ww 21: 145)

El concepto de Dios es la idea de un ente moral que, enjuiciando como tal, manda universalmente. No es una cosa hipotética, sino la razón pura práctica misma en su personalidad y con sus fuerzas eficaces frente a los entes mundanales y sus fuerzas. (ww 22: 18)

Dios es la razón práctico-moral que dicta su propia ley.(ww 21: 145)

Dios no debe representarse como sustancia fuera de mí, sino como el supremo principio moral en mí. (ww 21: 144)

Hay en mí un ente, distinto de mí, que ejerce sobre mí un influjo causal efectivo; siendo libre, es decir, independiente de las leyes de la naturaleza en el espacio y en el tiempo, me juzga interiormente (me justifica o condena), y yo mismo el hombre soy este ente, éste no es [...] una sustancia fuera de mí. (ww 21: 25)

Dios no es pues *una sustancia situada fuera de mí*, sino únicamente una relación moral en mí (*ein moralisch Verhältnis in Mir*). (ww 21: 149; cf. 22: 117)

El sujeto del imperativo categórico de la razón no práctico-técnica, sino práctico moral [...] es Dios. No puede negarse que tal ente existe, pero tampoco puede afirmarse que existe fuera del hombre que piensa racionalmente. En él (en el hombre que piensa moralmente conforme a nuestros propios mandamientos del deber) nos movemos y vivimos y somos. (ww 22: 55; cf. 22: 118)

La idea de lo que la razón misma hace del universo es la representación activa de Dios. No como la *sustancia* de una personalidad individual, sino como pensamiento *en mí*. (ww 21: 154)

Delirante (*schwärmerisch*) es todo concepto que represente aquello que está en el hombre como si estuviese fuera de él y la obra de su pensamiento como cosa en sí (sustancia). (ww 21: 26)

Dios sólo puede buscarse *dentro de* nosotros. (ww 21: 150)

2

La cuestión de la unidad del mundo

I

La filosofía cristiana concibe eso que llamamos mundo como una colección de entes finitos autosubsistentes, cada uno de los cuales depende inmediatamente del Dios creador todopoderoso. La autosubsistencia de los entes finitos no significa que cada uno pudiera subsistir por sí solo sin ayuda de Dios, sino que Dios puede aniquilar cada cosa particular sin tocar las otras, o aun conservar incólume una sola cosa mientras aniquila el resto de la colección. Esta concepción parecía necesaria para preservar la omnipotencia divina. Era, por otra parte, indispensable —al menos en lo que respecta a las almas humanas— si el hombre individual había de concebirse literalmente como hijo y hermano de Dios, y no como una ondulación pasajera en la faz siempre cambiante del universo.

Si el mundo se concibe como una colección de entes mutuamente independientes hay que preguntarse por el fundamento de su unidad. Este problema cobra especial urgencia si no se admite la homogeneidad o siquiera la diferenciación gradual de las cosas mundanales, y se las divide en dos géneros abruptamente separados y que no tienen nada en común: las cosas conscientes, que son inextensas, y las cosas extensas, que nada saben ni sienten. Esta radicalización del distingo tradicional entre el alma y el cuerpo por Descartes fue decisiva para la filosofía cristiana de la edad moderna. Sirvió para proteger al hombre individual —concebido esencialmente como espíritu— contra la absorción en el sistema de la naturaleza —unitario, omnicomprensivo, cabalmente interconectado— que el sentimiento moderno de la naturaleza sugería y la ciencia moderna de la naturaleza demandaba. Pero también enredó a la cuestión de la unidad del mundo en una dificultad casi insoluble.

En efecto, es incomprensible que las cosas espaciales puedan chocar con los espíritus inextensos e inducirles representaciones, y aún más incomprensible que el alma autónoma, cuidadosamente separada de la concatenación de los procesos físicos, pueda intervenir y producir cambios en ellos. Como es sabido, Spinoza deshizo el nudo del dualismo simplemente cortándolo. Su filosofía, que desarrolla consecuentemente ciertas tendencias fundamentales del cartesianismo, disuelve empero las almas y los cuerpos finitos en la vida infinita de Dios. Pero esta solución por disolución no era aceptable para la conciencia cristiana y Spinoza fue durante más de un siglo la *bête noire* de la filosofía europea.

El sistema de la armonía preestablecida de Leibniz fue la respuesta más importante y más valiosa al espinocismo, fruto de una reflexión profunda y llena de admiración hacia el pensamiento del adversario. Leibniz toma como paradigma de las sustancias finitas el alma perceptiva y apetitiva del hombre. La concibe como una sustancia individual que depende inmediata y exclusivamente de Dios. Leibniz niega toda interacción real entre el alma humana y las demás cosas finitas concebidas a su imagen y semejanza. Propiamente, el alma sólo se percibe a sí misma, sólo apetece su propio futuro. Esta tesis se apoya en poderosas razones de orden lógico y teológico que no es posible considerar aquí. Pero acaba con la unidad real del mundo. Para Leibniz 'mundo' significa meramente un conjunto de sustancias compatibles entre sí. Aunque Leibniz no explica cabalmente el sentido preciso de la compatibilidad o *compossibilitas* de las sustancias del mundo, es claro que ella ha de tener su fundamento en cada una. Debido a que cada sustancia finita contiene el fundamento de su composibilidad con cada una de las otras, ella se corresponde con todas y las refleja al percibirse a sí misma. Pero las reflejaría exactamente del mismo modo si las demás no existieran, pues la reflexión o correspondencia emana de su propio ser, es justamente ese aspecto de su esencia en virtud del cual esa sustancia es composible con las otras. (Composible, esto es, *capaz* de coexistir; mas no constreñida ello).

Por eso Leibniz dice que aunque Dios aniquilara todas las cosas fuera de mí, yo no notaría nada, con tal de que subsistiéramos Él y

yo.[1] Ello no obstante, me basta conocer mi propia existencia y la existencia de Dios para estar prácticamente seguro de que existen todas las sustancias composibles conmigo, pues no hay ninguna razón para que Dios me cree a mí solo, siendo tantas más las cosas que podía realizar a la vez.[2] La unidad del mundo consiste exclusivamente en la relación de composibilidad entre las sustancias del mundo y es, por lo tanto, puramente ideal. Debe extenderse a ella lo que Leibniz dice del espacio y el tiempo, a saber, que son *phænomena Dei*, representaciones de Dios (GP, II, 438). Leibniz subraya, en cambio, la unidad de cada sustancia —tanto del alma humana, como de los otras cosas particulares— al llamarlas simplemente μόναδες, o sea, *unidades*. La filosofía de Leibniz no explica cómo es que cada

---

[1] "Tout ce qui m'arrivera, ou qui me paroistra à tout jamais [. . .] ne manqueroit pas, et m'arriveroit tout de meme, quand tout ce qui est hors de moy seroit détruit, pourveu qu'il ne resta que Dieu et moy." Leibniz, GP, 4: 440. Cf. GP 7: 312: "Ex notione Substantiæ individualis sequitur etiam in Metaphysico rigore, omnes substantiarum operationes, actiones passionesque esse spontaneas, exceptaque creaturarum a DEO dependentia, nullum intelligi posse influxum earum realem in se invicem, cum quicquid cuique evenit, ex ejus natura ac notione profluat, etiamsi cætera alia abesse *fingerentur*, unaquæque enim universum integre exprimit." Estos pasajes, anteriores a 1690, están al parecer contradichos en la cita siguiente, tomada de una carta al físico holandés de Volder, fechada el 6 de julio de 1701: "Mea certe opinione nihil est in universitate creaturarum, quod ad perfectum suum conceptum non indigeat alterius cujuscunque rei in rerum universitate conceptu, cum unaquæque res influat in aliam quamcunque ita ut si ipsa sublata aut diversa esse fingeretur, omnia in mundo ab iis quæ nunc sunt diversa sint futura" (GP 2: 226). Creo, sin embargo, que este texto —que da sólido respaldo a la interpretación de las relaciones intermonádicas propuesta a la vez por Hintikka (1972) e Ishiguro (1972)— contiene un desliz. Si —como aquí se dice en consonancia con todos los escritos metafísicos de la madurez de Leibniz— el concepto completo de cada criatura supone o requiere (*indiget*) el concepto de cada una de las demás, es claro que si cualquiera de ellas se supone distinta (*diversa*) de lo que es, también lo serían todas las otras, puesto que sus respectivos conceptos se implican mutuamente. Pero de esto último no se infiere que las criaturas tengan que cambiar si una de ellas es suprimida (*sublata*), ya que la existencia no es parte del concepto de ninguna criatura.

[2] "Maxima verisimilitudine iudicamus, nos non solos existere [. . .] ex principio illo communi quod passim inculco, quod nihil fit sine ratione, nec ratio apparet, cur, tot possibilibus aliis, nos soli præferamur." Leibniz, GP 2: 502.

una de estas unidades es *una*, no obstante su interna diversidad: las relaciones entre mí y los múltiples contenidos que me represento se reducen a la relación sustancia-accidente; las relaciones mutuas entre los contenidos representados no se investigan siquiera. Para marcar el contraste con la cuestión de la unidad del mundo de las sustancias o "mundo en sí", llamaré a este problema de la unidad de la mónada la cuestión de la unidad del mundo de las representaciones o mundo fenoménico. Prácticamente no recibe atención hasta que Kant tuvo la inspiración genial que le permitió sustituir aquella cuestión por ésta.

II

Los conceptos elaborados por Leibniz ejercieron una gran influencia sobre la filosofía escolástica alemana del siglo XVIII; pero la doctrina de la armonía preestablecida, esto es, el sistema de la mutua correspondencia entre sustancias que no interactúan, de las mónadas "sin ventanas" que se reflejan exhaustivamente unas a otras, no ha convencido a sus sucesores. La red de relaciones puramente conceptuales que Leibniz tejió entre sus mónadas para sostener la unidad del mundo era demasiado delicada para el robusto sentido común de esos profesores, que ensayaron varios expedientes para esquivar la conclusión leibniciana de que sólo aprieto mis representaciones cuando abrazo a un amigo, mientras él tiene la correspondiente representación de que me abraza.

Kant, iniciado en la *Schulphilosophie* por Martin Knutzen, adhirió inicialmente a una de esas variantes banalizadas del leibnicianismo. Durante la primera década de su actividad literaria aborda repetidamente dificultades relacionadas con la cuestión de la unidad del mundo, y cabe sostener que los dos escritos metafísicos de 1755 y 1756, la *Nova dilucidatio* y la *Monadologia physica*, apuntan justamente a una nueva solución de esta cuestión. En este período, Kant supone siempre que los entes individuales independientes, corpóreos y espirituales, que constituyen el universo creado, actúan realmente los unos sobre los otros; que hay entre ellos una causalidad transitiva. En su escrito primerizo de 1746, *Sobre el modo correcto de calcular las*

fuerzas vivas, bosqueja una doctrina de la naturaleza del espacio encaminada a consolidar este supuesto. Combinando audazmente ideas de Leibniz y de Newton, el joven Kant concibe el espacio cósmico como un fenómeno de la interacción entre las sustancias del universo. Que el espacio tenga tres dimensiones se explica, según él, por la misma ley conforme a la cual dicha interacción tiene lugar. "La triple dimensión proviene al parecer de que las sustancias en el mundo existente actúan las unas sobre las otras de tal modo que la intensidad del efecto es inversamente proporcional al cuadrado de las distancias" (ww I: 24). El hecho innegable de que hay un espacio debiera bastar, entonces, para convencernos de la realidad de la interacción entre las sustancias. Con envidiable liviandad descarta el filósofo todas las dudas concernientes a la interacción entre el alma y el cuerpo:

> La cuestión de si el alma puede causar movimiento, es decir, si posee una fuerza motriz, se transforma en ésta: si su fuerza esencial puede determinarse a una acción hacia fuera, es decir, si es capaz de actuar fuera de sí sobre otros entes y es capaz de producir alteraciones en ellos. A esta cuestión se puede contestar definitivamente de este modo: el alma tiene que poder actuar fuera de sí por la sencilla razón de que está en un lugar. Pues cuando analizamos el concepto de eso que llamamos lugar, se ve que apunta a los efectos recíprocos de las sustancias. [. . .] Igualmente fácil es resolver la siguiente paradoja: ¿cómo es posible que la materia, de la que uno se figura que sólo puede causar movimientos, imprima ciertas representaciones e imágenes en el alma? Pues la materia que es puesta en movimiento actúa sobre todo lo que está espacialmente ligado a ella, y por ende también sobre el alma; es decir, aquélla modifica el estado interno de ésta, en cuanto el mismo se refiere a lo externo. Ahora bien, el estado interno del alma no es más que la suma de todas sus representaciones y conceptos, y en cuanto dicho estado interno se refiere a lo externo se llama status repræsentativus universi. Y así la materia, mediante la fuerza que posee en el movimiento, altera el estado del alma, mediante el cual ésta se representa el mundo.
>
> (ww I: 20s.)

La *Monadologia physica* busca captar más exactamente la interacción de las sustancias y su manifestación espacial. El mundo se presenta aquí como un agregado de sustancias simples que no llenan ningún espacio y sin embargo ocupan espacio al ejercer fuerzas de atracción y repulsión recíprocas. Poco antes, la *Nova dilucidatio* había planteado e intentado resolver un problema que es esencial para entender la filosofía madura de Kant: la cuestión del fundamento que posibilita la unidad del mundo. Kant deriva aquí la realidad de la acción recíproca de las sustancias del mundo del hecho de su mutabilidad y su cambio incesante. "Demuestra" un principio llamado "de sucesión" (*principium successionis*), que dice así:

> Ningún cambio (*mutatio*) puede ocurrirle a las sustancias sino en cuanto están vinculadas (*connexæ*) con otras, cuya dependencia recíproca determina el mutuo cambio de estado.
>
> (ww I: 410)

Como Kant expresamente hace notar, este principio "destruye en su misma base la armonía preestablecida leibniciana", evidenciando "su imposibilidad intrínseca". En efecto, "de lo demostrado se infiere inmediatamente que si el alma humana estuviera exenta de todo nexo real con las cosas externas, estaría completamente libre de cambios en su estado interno" (ww I: 412). Aquí, como en los dos escritos anteriormente mencionados, el lugar, la posición y el espacio se conciben como "relaciones de las sustancias mediante las cuales ellas se refieren por determinaciones mutuas a otras realmente distintas, quedando comprendidas bajo este respecto en un vínculo externo" (ww I: 414). Por lo tanto, "hay un mutuo comercio de todas las sustancias, en cuanto están contenidas en el mismo espacio" (ww I: 415).[3] Kant quiere entender cómo este comercio es posible. Ello no es nada de obvio, mientras las sustancias del mundo se conciban

---

3 Kant agrega: "Hinc dependentia mutua in determinationibus, actio universalis spirituum in corpora corporumque in spiritus inde intelligi potest".

justamente como tales, esto es, como entes autosubsistentes mutuamente independientes en su ser.

> Las sustancias singulares, ninguna de las cuales es la causa de la existencia de otra, tienen una existencia separada, esto es, completamente inteligible sin las demás. Así pues, si se postula simplemente la existencia de una cualquiera, no hay nada en ella que revele la existencia de otras diferentes. Como una relación es una determinación respectiva, vale decir, incomprensible en un ente considerado por sí solo, ni ella ni su razón determinante pueden entenderse con sólo postular la existencia en sí de una sustancia. Si fuera de ésta no se agrega nada más (*nihil insuper accesserit*), no habrá entre todas [las sustancias] ninguna relación y absolutamente ningún comercio.
>
> (ww 1: 413)

Sin embargo, prosigue Kant, "en el universo todas las cosas se hallan enlazadas (*colligata*) por un nexo mutuo", de modo que hay que admitir "que esta relación depende de la comunidad de la causa, a saber, de Dios como principio general de los existentes" (ww 1: 413). Pero, como se acaba de ver, el acto creador que funda la existencia de una sustancia finita no basta por sí mismo para fundamentar su interacción con las otras. De modo, pues, que la posibilidad de su relación recíproca sería incomprensible "*si el mismo esquema del entendimiento divino que les da la existencia, no hubiera consolidado también la relación entre ellas* en cuanto concibe sus existencias correlacionadas".[4] Kant resume este importante resultado en su "principio de la coexistencia" (*principium coexistentiæ*):

---

[4] "Mutuus inter easdem respectus etiam non consequitur, *nisi idem, quod exsistentiam dat, intellectus divini schema*, quatenus exsistentias ipsarum correlatas concepit, *eorum respectus firmaverit*" (ww 1: 413; yo destaco). Comparando esta proposición con las tesis de la filosofía crítica, advertimos que el esquema del entendimiento *humano* que según esta filosofía consolida la relación entre las cosas en la naturaleza fenoménica, no le da su existencia a esas cosas. Dicha existencia, que se hace presente a través de nuestra sensibilidad, surge más bien de un abismo inescrutable. De ahí el problema ineludible pero insoluble de la armonía entre la sensibilidad y el entendimiento. (Cf. ww 8: 249ss.)

> Por su sola existencia las sustancias finitas no se relacionan entre sí bajo ningún respecto, ni están comprendidas en comercio alguno, salvo en cuanto el principio común de su existencia, esto es, el intelecto divino, las sostiene configuradas en relaciones mutuas.
>
> (ww 1: 412s.)

Basa en él su doctrina de la armonía universal de las cosas, que no es una armonía *preestablecida*, puesto que descansa en la mutua dependencia de las sustancias, no en su mera concordancia. Según Kant, este nuevo sistema del "comercio" o comunidad universal de las cosas es en todo caso mejor que el sistema del *influxus physicus*, que suscribía aún en *La correcta estimación de las fuerzas vivas*, "pues pone de manifiesto el origen mismo del nexo mutuo de las cosas, el cual ha de buscarse fuera del principio de las sustancias consideradas aisladamente (*solitario*)" (ww 1: 416). Especialmente digno de nota es que Kant sitúe este origen en el *schema intellectus divini* —en otras palabras, que cimiente la posibilidad de la comunidad de las cosas en la actividad del entendimiento que proyecta el mundo como una unidad.

III

Durante la década siguiente Kant no avanza más en la elaboración de su nuevo sistema del mundo, antes bien alimenta dudas cada vez mayores acerca de su viabilidad. Desde luego, la doctrina de la *Monadologia physica*, que debía aclarar definitivamente la interacción efectiva de todas las cosas finitas, agrava enormemente el problema del alma y el cuerpo. Según esa doctrina las sustancias simples indivisibles y, por lo mismo, inextensas actúan las unas sobre las otras en virtud de que ocupan un espacio mediante sus fuerzas de atracción y repulsión. El espacio ocupado por una sustancia es compresible, pero impenetrable, y por cierto no es posible que varias sustancias ocupen el mismo espacio a la vez. Para que el alma tenga comercio con las demás cosas tiene que ocupar también su propio espacio impenetrable. Esto implica que con muchas almas se puede amasar un terrón (ww 1: 321). Kant estima que esta conclusión es

absurda y se resigna a que las relaciones entre el cuerpo y el alma sean incomprensibles (WW 1: 327–28, 370–71; 10: 71–72). A la hora de superar las dificultades heredadas del dualismo cartesiano, la monadología física lo deja en la estacada.[5]

Pero también el fundamento sobre el cual Kant quería sostener la unidad del mundo se le ha vuelto dudoso entre tanto. En 1763 publicó un escrito en que descartaba todas las pruebas tradicionales de la existencia de Dios —la cosmológica y la físico-teológica, no menos que la ontológica— y ofrecía otra, basada en un principio nuevo. No sabemos por cuanto tiempo reputó válido este "único principio posible para una demostración de la existencia de Dios". El hecho es que cuando redacte la *Critica de la razón pura* no considerará que merezca siquiera una refutación.[6] Ya el mismo escrito de 1763 deja barruntar cierta inseguridad al respecto, cuando termina diciendo: "Es absolutamente necesario que uno se convenza de la existencia de Dios; pero no es tan necesario que uno la demuestre" (WW 1: 163). La metafísica no puede ya cimentar su edificio sobre la existencia de Dios, si ésta es un asunto de convicción, digamos, de "fe moral".[7]

Las dudas de Kant en los años 60 no conciernen sólo el fundamento de la unidad del mundo, sino también los vínculos que debían sostenerla. No es posible defender la interacción de las cosas particulares si la relación causal misma es puesta en cuestión. Para la unidad real del mundo, es menester que lo que ocurra en una sus tancia pueda producir un cambio en otra. Mas, "¿cómo voy a entender *que, porque algo existe, algo distinto exista*?" (WW 2: 202; cf. 2: 370). Kant ya no se traga las palabras 'causa' y 'efecto', 'fuerza' y

---

[5] Para apreciar mejor la gravedad de este resultado, recuérdese que todavía en 1764 Kant propone el sistema de la monadología física como un "ejemplo del único método seguro de la metafísica" (WW 2: 286ss.).

[6] En esta obra, el "único principio posible para una demostración de la existencia de Dios" no se examina ni menciona entre los sofismas de la teología natural. Por otra parte, cabe reconocer en él el trasfondo de la discusión del "Ideal trascendental" (A 571–83/B 599–611).

[7] De fe moral (*moralischer Glaube*) habla Kant ya en 1766 (WW 2: 373).

[8] "Ich lasse mich auch durch die Wörter Ursache und Wirkung, Kraft und Handlung nicht abspeisen" (*Begriff der negativen Größen*, 1763 — WW 2: 203).

'acción'.[8] No es preciso decidir aquí si Kant sacó estas dudas de Malebranche o de Hume, o si se las sugirió la lectura de Crusius. Tal vez las ha cultivado por su cuenta, para socavar su sistema del mundo, cuando comprendió que éste ponía en peligro la independencia y la libertad del espíritu (cf. ww 2: 369–70). En todo caso, el sistema se le hizo insostenible y tuvo que refugiarse en el amable escepticismo de *Los sueños de un visionario* (1766), hasta que un nuevo descubrimiento cambió radicalmente su situación intelectual.

IV

Parecería que Kant ha buscado ese descubrimiento deliberadamente, pues muy pronto dio con él. En 1768 abandona la concepción del espacio como fenómeno de la interacción de las sustancias. El espacio condiciona a las cosas espaciales en su ser —"precede a las cosas" (ww 17: 503)— puesto que ciertas determinaciones de las mismas no pueden concebirse a partir de las relaciones entre sus partes, sino que deben entenderse con referencia al espacio absoluto que las envuelve.[9] La postulación de un espacio absoluto revive una dificultad que Kant creía haber resuelto en el contexto de su filosofía anterior: debido a la antinomia de la divisibilidad[10] la existencia de un espacio absoluto, existente en sí y lleno de sustancias individuales, es una quimera insostenible. La adopción del temido espinocismo

---

[9] Cf. ww 2: 377–83. La argumentación de Kant se basa en la existencia de figuras isométricas que no es posible superponer por traslación y rotación. En rigor, lo único que prueba es que la diferencia entre dos figuras así sólo puede concebirse haciendo referencia a un sistema que las abarque a ambas. Kant concluye por esto que el espacio precede a las figuras espaciales, ya que éstas sólo pueden determinarse cabalmente en cuanto están comprendidas en un todo abarcador — "neque pedem cubicum concipere tibi potes, nisi ambienti spatio quaquaversum conterminum" (ww 2: 402).

[10] La historia de esta antinomia es el tema de un hermoso estudio de Heimsoeth (1960).

[11] "Si acepto el espacio como un ente en sí (*Wesen an sich*), el espinocismo es irrefutable" (Pölitz 1821, p. 62). "Si consideramos el espacio como algo real, aceptamos el sistema de Spinoza" (Kowalewski 1924, p. 586). "Por eso, si no se acepta la idealidad del espacio y el tiempo, sólo resta el *Espinocismo*" (ww 5: 101).

ofrece una salida de esta dificultad.[11] Pero Kant había descubierto otra: sostener la idealidad del espacio —y del tiempo— sin acobardarse ante la implícita idealidad de los objetos espacio-temporales que, según la nueva doctrina, espacio y tiempo preceden y condicionan en su mismo ser.

Kant publica por primera vez esta tesis en su disertación latina de 1770, *Sobre la forma y los principios del mundo sensible y el mundo inteligible.* ¿Qué contribuye este escrito a la cuestión de la unidad del mundo? A ella se refiere el decisivo concepto de *forma*. Un mundo —define Kant— es un todo que no es a su vez parte de otro (ww 2: 387). Las partes del mundo son su *materia*; Kant da por supuesto que son sustancias (ww 2: 389). La *forma* del mundo consiste en la coordinación de las sustancias (ww 2: 390). "Esta coordinación se concibe como *real* y objetiva; no como ideal y basada sólo en el arbitrio subjetivo, por el cual, sumando a tu gusto cualquier multitud, formes un todo" (ww 2: 390). Mediante la combinación arbitraria de una pluralidad de objetos se compone sin dificultad un todo en la representación, pero no necesariamente la representación de un todo. Una vez más Kant concibe la unidad del mundo como interacción real entre las sustancias mundanales; una vez más, como en 1755, pone su fundamento en Dios. "El nexo que constituye la forma *esencial* del mundo ha de verse como principio *de las influencias posibles* (*influxuum possibilium*) entre las sustancias que constituyen el mundo" (ww 2: 390). Esta forma esencial es inmutable, puesto que toda alteración presupone la identidad del sujeto mientras las distintas determinaciones se suceden, y para la identidad del todo no basta la identidad de las partes sino que se requiere además la identidad de la composición característica. "El principio de la forma del universo es aquello que contiene el fundamento (*ratio*) del nexo universal en virtud del cual todas las sustancias y sus respectivos estados pertenecen al mismo todo que se llama *mundo*" (ww 2: 398). Cuando se pregunta por el principio de la forma del mundo de las sustancias se busca "hacer patente de qué modo es posible *que muchas sustancias estén en comercio mutuo* y por esta razón pertenezcan al mismo todo que se llama mundo" (ww 2: 407). La investigación de este problema sigue el camino ya señalado en la *Nova dilucidatio* y lleva a una meta parecida: *"La* UNIDAD *en la conjunción de las sus-*

tancias del universo es una consecuencia de que todas dependen de Uno. Por eso la forma del universo da testimonio de la causa de su materia; sólo *una causa única de todos es causa de la totalidad*, y no hay un *arquitecto* del mundo que no sea a la vez su *creador*" (ww 2: 408).

Kant reconoce expresamente que esta solución puede suscitar una grave dificultad, ahora que el espacio ya no puede entenderse meramente como un fenómeno de la interacción entre las cosas espaciales:

> Quienes consideran el espacio y el tiempo como un cierto vínculo real y absolutamente necesario de todas las sustancias y estados posibles no creen que haga falta nada más para entender cómo a una pluralidad de existentes puede pertenecer una relación originaria a modo de condición primitiva de las influencias posibles y principio de la forma esencial del universo.[12]

Pero en la disertación de 1770 espacio y tiempo no se conciben como una realidad absoluta omniabarcadora, sino como condiciones especiales del conocimiento sensible humano:

> En la representación sensorial hay (*inest*), en primer lugar, algo que cabe llamar *materia*, a saber, la *sensación*; pero además de eso hay algo que puede llamarse *forma*, a saber, el *aspecto* de las cosas sensibles (*species sensibilium*) que se

---

[12] ww 2: 406s. Previamente Kant había dicho que el espacio y el tiempo pueden considerarse como condiciones "quarum ope, absque ullo alio principio, non solum possibile sit, sed et necessarium, ut plura actualia se mutuo respiciant uti compartes et constituant totum" (ww 2: 391). Con esto concuerda plenamente el siguiente pasaje de la C*rítica de la razón pura*, que se refiere, empero, como es obvio, sólo a las cosas espacio-temporales consideradas como *phænomena substantiata*: "Por eso Leibniz, que atribuía una comunidad a las sustancias del mundo sólo en cuanto las piensa el entendimiento solo, requería para ello la mediación de una deidad, puesto que dicha comunidad con razón le parecía incomprensible a partir de la sola existencia de las mismas. Pero podemos comprender muy bien la posibilidad de la comunidad (de las sustancias como fenómenos) si nos la representamos en el espacio [. . .]. Pues éste contiene a priori en sí mismo relaciones externas formales que son condiciones de la posibilidad de las relaciones reales (en la acción y la reacción, o sea, la comunidad)." (B 293).

manifiesta en cuanto la variedad que afecta los sentidos es coordinada según cierta ley natural del espíritu (*animus*). Más aún: así como la sensación que constituye la *materia* de la representación sensorial indica la presencia de algo sensible, pero con respecto a su cualidad depende de la naturaleza del sujeto en cuanto es modificable por ese objeto; así también la *forma* de esa representación atestigua una cierta relación o respecto de los objetos sentidos (*quendam sensorum respectum aut relationem*), la cual no es propiamente una silueta o esquema del objeto, sino sólo cierta ley ínsita en la mente (*mens*) para coordinar entre sí los contenidos sensibles (*sensa*) surgidos de la presencia del objeto. Pues los objetos no impactan los sentidos con su forma o aspecto; de modo que para que la variedad del objeto que afecta los sentidos se fusione en un todo de la representación es menester un principio interno de la mente en virtud del cual aquella variedad asuma cierto *aspecto* conforme a leyes innatas y estables.

(ww 2: 392s.)

El espacio y el tiempo son justamente tales principios internos de la mente. Kant caracteriza el tiempo como *subjectiva conditio per naturam mentis humanæ necessaria, quælibet sensibilia certa lege sibi coordinandi*; el espacio, empero, como *subjectivum et ideale et e natura mentis stabili lege proficiscens veluti schema, omnia omnino externe sensa sibi coordinandi* (ww 2: 400, 403). Por lo tanto, sus determinaciones se refieren exclusivamente a los objetos que se presentan a nuestros sentidos formados según las condiciones de nuestra sensibilidad. El mundo de las sustancias existentes en sí no tiene nada que ver con el espacio y el tiempo. Estos son, en cambio, para los objetos fenoménicos lo que Dios para las sustancias individuales independientes, a saber, el principio de su unidad y combinabilidad, aquello que posibilita su enlace. Por eso Kant describe el espacio y el tiempo como *analoga Dei*, como contrapartidas fenoménicas de

[13] ww 2: 410, líneas 2 y ss., 10 y ss. Varias reflexiones de Kant aluden a la analogía entre Dios, el espacio y el tiempo, vgr. las RR. 4248, 4262, 4590, 4733; cf. también las RR. 4212, 4215, 4216, 4428 (todas en ww 17). Los fenómenos espaciotemporales constituyen un mundo sólo en un sentido analógico o metafórico,

Dios: Son los principios de la forma del *analogon mundi*, el llamado mundo sensible.[13]

Esta nueva doctrina sobre el modo de ser de los objetos sensibles acaba con las viejas fantasías metafísicas sobre la sede del alma, los lugares que ocupan las sustancias inmateriales en el mundo sensible, etc. Ya la disertación de 1770 alude de paso a este importante resultado (ww 2: 414; 419 n.). La *Crítica de la razón pura* indicará expresamente cómo hay que entender las relaciones entre los fenómenos anímicos y corporales según la nueva doctrina:

> No se trata ya del comercio del alma con otras sustancias conocidas y extrañas fuera de nosotros, sino sólo del enlace de las representaciones del sentido interno con las modificaciones de nuestra sensibilidad externa, y de como tienen que estar vinculadas entre ellas conforme a leyes estables para concadenarse en una experiencia.
>
> (A 386)[14]

---

porque nunca pueden formar un todo genuino: les falta siempre la *universitas*, la *omnitudo compartium absoluta* (ww 2: 391). Considero que esta conclusión no es invalidada por los pasajes que dicen el espacio y el tiempo condicionan un mundo genuino, por cuanto generan un todo que no es parte de otro todo (ww 2: 402, líneas 12 y s.; 405, líneas 10 y s.). Para la recta comprensión de estos pasajes conviene tener presente la R. 4522: "El mundo que no puede ser parte de otro todo es el mundo en su acepción trascendental. El mundo que no es parte de un todo en acto (*eines wirklichen Ganzen*) es el mundo en su acepción física" (ww 17: 580).

[14] Por otra parte, ya la disertación declaraba que la relación entre las cosas existentes en sí mismas que son el fundamento de estos fenómenos "internos" y "externos" escapa por completo al entendimiento humano. ("Quidnam vero immaterialibus substantiis relationes externas virium tam inter se quam erga corpora constituat, intellectum humanum plane fugit."—ww 2: 414). Según la *Crítica de la razón pura*, "aquello que está en la base de los fenómenos externos [. . .] bien pudiera ser a la vez el sujeto de los pensamientos" (A 358), ya que se desconoce por completo "si se halla en nosotros o fuera de nosotros, si se eliminaría junto con la sensibilidad, o si subsistiría aunque ésta se suprima" (A 288/B 344s.).

[15] El lector de habla castellana puede ahora estudiarlo cómodamente en la monografía de Villacañas Berlanga (1980).

V

No repasaremos aquí el camino que lleva de la disertación de 1770 a la crítica de la razón.[15] Doy por conocida la fundamentación de la doctrina crítica, según la cual todo nuestro conocimiento teórico está confinado a los fenómenos sensibles y las condiciones de su posibilidad. El concepto de un *noumenon*, aplicado en 1770 a lo existente en sí, por cuanto se lo reputaba naturalmente accesible al entendimiento humano,[16] conserva en 1781 un significado puramente negativo y sirve tan sólo para frenar la pretensión del conocimiento sensible de alcanzar todo lo que existe (A 252, 255). De este modo se consuma una total inversión de la perspectiva filosófica. En efecto, hasta entonces se trataba de establecer una verdad incondicionada, considerando lo existente, por así decir, desde el punto de vista de Dios. Este enfoque nos está vedado ahora que Kant se ha resuelto, de una vez por todas, a tomar en serio la finitud del hombre. Ello se nota también en el tratamiento de la cuestión que nos ocupa aquí. Ya no se parte del concepto de un mundo existente en sí para concebir por analogía con él el mundo fenoménico.[17] En adelante, el campo de la filosofía será "el *bathos* fecundo de la experiencia" (WW 4: 373), cuyos fundamentos indaga, pero no pretende sobrevolar. Los importantes resultados de la disertación de 1770 relativos al conocimiento sensible sirven de base a las investigaciones críticas; pero en el contexto de la nueva perspectiva sufren inevitablemente ciertas modificaciones. Se configura así una doctrina de las fundamentos de la unidad del mundo fenómenico, único accesible a la facultad cognoscitiva del hombre, cuyas líneas centrales

---

[16] Recuérdese que si νοῦς quiere decir 'entendimiento', νοούμενον significa literalmente 'lo entendido'. Cf. Platón, *Respublica*, 508c.

[17] Por el contrario, la idea de un mundo suprasensible, que Kant todavía admite "con propósito práctico", significa ahora más bien sólo un modo especial de concebir el mundo sensible único: "La idea de un mundo moral [. . .] posee realidad objetiva en cuanto se refiere no al objeto de una intuición inteligible (que es algo que no podemos siquiera pensar), sino al mundo sensible considerado como objeto de la razón pura en su uso práctico y a un cuerpo místico de los seres racionales que hay en él" (A 808/B 836).

bosquejaré a continuación.

Advertimos ante todo que en la *Critica de la razón pura* el concepto de mundo, también de mundo sensible, pasa inicialmente a un segundo plano. El espacio y el tiempo se caracterizan como formas de la sensibilidad, como condiciones fundamentales de una *intuición* sensible, no ya como principios de la forma del *mundo* sensible. Sin embargo, esta variación puede reputarse puramente terminológica, puesto que el mundo se define como "el todo matemático de todos los fenómenos y la totalidad de su síntesis" (A 418/B 446), y es evidente que las condiciones de la intuición, esto es, del aparecer mismo —φαίνεσθαι— de los fenómenos se cuentan entre las condiciones de su síntesis total. Pero la *Crítica* no aborda de partida esta síntesis total, sino que se contenta por de pronto con indagar sólo lo más próximo, lo que inmediatamente aparece y su enlace en una experiencia, dejando para más tarde la pregunta por el todo de esa experiencia. Por eso consideraremos primero la cuestión de la unidad de la experiencia, para luego atender a la relación entre este concepto y el concepto de mundo.

Otra modificación, que no es puramente terminológica, merece ser destacada. En la disertación de 1770 el espacio y el tiempo aparentemente bastan para la unidad del mundo sensible y sus objetos. Son aquellos *interna principia mentis* en virtud de los cuales la variedad manifiesta a los sentidos va formando un todo de la representación conforme a leyes innatas y estables (WW 2: 393). La *Crítica* retiene este resultado, pero lo somete a una nueva indagación. Se pregunta ahora por el fundamento de la unidad del espacio y el tiempo mismos, por el *principium mentis* que mediante ellos unifica la variedad.[18] Esta indagación más a fondo tiene que ver con el nuevo papel asignado al entendimiento en la construcción de la experiencia. La disertación de 1770 separaba tajantemente el conocimiento intelectual del conocimiento sensible. En el contexto de este último,

---

[18] Como la psicología racional está puesta en cuestión, ese fundamento no puede concebirse simplemente como una sustancia espiritual, la *mens* que es dueña del *principium*. El genitivo en la expresión 'principium mentis' es un ejemplo de lo que Bogumil Jasinowski llamaba *genitivus identitatis*: la *mens* ES el principio que estructura y organiza la experiencia y su ser es esta misma vida organizadora.

[19] WW 4: 300, 301. Cf. A 126: "Es ist also der Verstand nicht bloß ein Vermögen,

reconocía al entendimiento solamente un *usus logicus* en la comparación y ordenamiento de las experiencias recogidas por la sensibilidad (ww 2: 393s.). En cambio, la *Crítica de la razón pura* considera a toda experiencia como un producto de la colaboración de la sensibilidad y el entendimiento. A la luz de esta obra no hay conocimientos —tampoco conocimientos sensibles— que pueda proporcionar la sensibilidad sola.[19] Este nuevo papel del entendimiento se justifica en la Deducción Trascendental de las Categorías, en el curso de la indagación del fundamento de la unidad del espacio y del tiempo.[20]

El espacio y el tiempo nos ofrecen a priori una multiplicidad. Pero esta multiplicidad se haría pedazos y no merecería siquiera el nombre de tal si no fuera recorrida, recogida y enlazada de cierta manera. Esta actividad Kant la llama 'síntesis'. No puede originarse en la sensibilidad ni estar dada sin más con ella, pues la sensibilidad ha sido caracterizada como la receptividad pasiva de nuestra capacidad de conocer y no puede ejercer actividad alguna.

> Si cada representación particular fuese completamente ajena a las otras y estuviese en cierto modo aislada y separada de ellas nunca surgiría algo como el conocimiento, que es un todo de representaciones comparadas y enlazadas. Así, si atribuyo una sinopsis a la sensibilidad (*dem Sinne*) por cuanto contiene multiplicidad en su intuición, a dicha sinopsis le corresponde en todo caso una síntesis, y sólo unida a la *espontaneidad* puede la *receptividad* posibilitar conocimientos.
>
> (A 97)

---

durch Vergleichung der Erscheinungen sich Regeln zu machen: er ist selbst die Gesetzgebung vor die Natur."

[20] El fundamento de la unidad del espacio y del tiempo no es un tema explícito de la *Crítica de la razón pura*. En la Deducción Trascendental de las Categorías Kant busca sólo una justificación del uso objetivo de los conceptos puros del entendimiento. Con este fin, empero, tiene que explorar el fundamento de la unidad de las formas de la intuición sensible humana.

[21] Según un pasaje de la primera edición de la *Crítica de la razón pura*, preservado en la segunda, la síntesis es "el puro efecto de la imaginación" y sólo debe su "unidad" al entendimiento (A 78/B 103). Pero en una nota de la segunda edición

> El enlace —*coniunctio*— de algo múltiple en general nunca puede venirnos por los sentidos y por lo tanto tampoco puede estar contenido ya en la forma pura de la intuición sensible; pues es un acto de la espontaneidad de la facultad representativa, y como ésta, para distinguirla de la sensibilidad, debe llamarse entendimiento, todo enlace [. . .] es una operación del entendimiento.
>
> (B 129s.)[21]

La necesidad y la esencia de esta operación se estudian detenidamente en la segunda sección de la Deducción Trascendental (de 1781).[22] El acto de recorrer y recoger lo múltiple, sin el cual no se produciría su unidad (vgr., en la representación del espacio), se llama aquí "síntesis de la aprehensión", "porque se dirige justamente a la intuición, la cual ofrece algo múltiple, pero sin una síntesis concomitante no puede hacer efectiva su presencia como tal *en una representación*" (A 99). Esta síntesis de la aprehensión tiene que ejercerse a priori, pues de otro modo "no podríamos tener a priori ni las representaciones del espacio ni las del tiempo, puesto que éstas sólo pueden generarse por la síntesis de lo múltiple que la sensibilidad ofrece en su receptividad originaria" (A 99s.). Ahora bien, la síntesis de la aprehensión está indisolublemente unida a una síntesis llamada de la reproducción, de suerte que, en el fondo, forma con ella una sola síntesis.

> Es manifiesto que cuando trazo una línea en el pensamiento, o pienso en el tiempo que va de un día a otro, o incluso cuando sólo quiero representarme un cierto número, necesariamente tengo primero que captar en el pensamiento estas múltiples representaciones una tras otra. Pero si siempre perdiera de vista a la anterior (la primera parte de la línea, la parte precedente del tiempo o las unidades sucesivamente representadas) y no la reprodujera al avanzar a la siguiente, nunca se formaría una representación entera y no podría

se aclara que es "una y la misma espontaneidad" la que "introduce el enlace en lo múltiple de la intuición", operando en un respecto "bajo el nombre de imaginación" y en otro respecto bajo el nombre de entendimiento (B 162n).

[22] No está demás recordar que en el prólogo de la segunda edición de la *Crítica de la razón pura* (B xlii), Kant autoriza expresamente la utilización de todos los pasajes suprimidos de la primera.

> surgir ninguno de los pensamientos mencionados, ni aun siquiera las representaciones básicas primarias y más puras de espacio y tiempo.
>
> (A 102)

Pero, como bien dice Kant, toda reproducción en la serie de las representaciones sería vana "sin la conciencia de que aquello que pensamos es justamente lo mismo que pensábamos hace un momento antes" (A 103). Ahora bien, la conciencia de la mismidad del contenido representado y luego reproducido sólo es posible si va acompañada de una conciencia de la mismidad de la actividad de representárselo, reproducirlo y reconocer lo reproducido. Esta conciencia de la mismidad de la actividad de la conciencia —esta *autoconciencia*— es justamente la condición suprema de la sintetizabilidad de lo múltiple espacio-temporal. Kant designa a la autoconciencia con el término leibniciano *apercepción* (*Apperzeption*). A la autoconciencia posible que es el principio de toda autoconciencia efectiva (A 117n.) y ante la cual todas las representaciones tienen que poder subsistir juntas si han de pertenecer a una experiencia unitaria comprendida en el espacio y el tiempo únicos, la llama *apercepción trascendental*. "Que merece este nombre se ve ya por el hecho de que aun la más pura unidad objetiva, a saber, la de los conceptos a priori (espacio y tiempo) sólo es posible mediante la referencia de las intuiciones a ella."[23] La deducción trascendental de los conceptos puros del entendimiento —vale decir, la justificación de su uso objetivo— consiste esencialmente en mostrar que estos conceptos son reglas de la actividad de síntesis que refiere a la apercepción todo lo múltiple intuitivamente dado.

No cabe ahondar más en este argumento aquí. Sólo me interesaba exhibir el papel del entendimiento, esto es, de la espontaneidad regulada por sus conceptos puros en el origen de las representaciones del espacio y el tiempo. He mostrado, aduciendo varios pasajes de Kant, que la síntesis que culmina con la referencia a la apercepción trascendental y que sólo esa culminación hace posible es a su vez una condición indispensable de las representaciones del espacio y el

---

[23] A 107. Sobre este pasaje, véase Paton 1951, p. 86.

tiempo. Kant confirma esta interpretación en el § 26 de la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*, donde finalmente se consuma la deducción trascendental (B 160–61). Con arreglo a lo dicho allí, el espacio y el tiempo, estas dos "formas de la sensibilidad" que unifican en sí todo lo experimentable, no poseen una unidad por sí mismos, sino que la adquieren mediante la referencia de su multiplicidad pura a la unidad de la apercepción. Es claro que el acto de establecer esta referencia genera el espacio y el tiempo mismos, puesto que sin unidad, como multiplicidades inconexas, no pueden subsistir. Una multiplicidad sin unidad es imposible ya *como multiplicidad*. La síntesis que enlaza la multiplicidad pura del espacio y el tiempo con la unidad de la apercepción trascendental (A 124) es por eso el fundamento de la unidad de la experiencia, la fuente del enlace de representaciones en que la experiencia consiste, la verdadera *forma de la experiencia*, como Kant la llama.[24] Sólo ella es capaz de cumplir la función unificadora que la disertación de 1770 encomendaba al espacio y al tiempo. Estos todavía se llaman "formas de la sensibilidad", pero el concepto de forma ha sido redefinido para aplicarlo a su caso. Así, según el texto final de 1787, la forma del fenómeno sensible es "aquello que hace que lo múltiple del fenómeno se *pueda* ordenar en ciertas relaciones" (B 34). Compárese este pasaje con el texto de 1770, según el cual la forma sensible misma es el principio ordenador, "lex quædam menti insita, sensa ab objecti præsentia orta sibimet coordinandi", cuya operación es necesaria "ut varia objecti sensum afficientia in totum aliquod repræsentationis coalescant" (WW 2: 393). A la luz de lo que llevamos dicho es claro que la función de

[24] A 118: "Llamamos trascendental a la síntesis de lo múltiple en la imaginación cuando, sin distingo de intuiciones, se dirige exclusivamente al enlace de lo múltiple a priori; y la unidad de esta síntesis se llama trascendental cuando se la representa como necesaria a priori, en relación con la unidad originaria de la apercepción. Como ésta última está en la base de la posibilidad de todos los conocimientos, la unidad trascendental de la síntesis de la imaginación es la forma pura de todo conocimiento posible, mediante la cual por ende tienen que representarse a priori todos los objetos de una experiencia posible." Cf. A 125, 129.

[25] "Por *mente* (*Gemüt*) se entiende sólo la *facultad* (*Vermögen*) que compone las representaciones dadas y efectúa la unidad de la apercepción empírica" (Kant a Sömmering, 10 de agosto de 1795; WW 12: 32).

este principio interno que coordina y ordena y compone lo representado es asumida por la espontaneidad sintetizante de la mente. Pero la mente misma no se concibe ya como una sustancia provista de sensibilidad, que por eso tiene representaciones espacio-temporales. "Mente" —*Gemüt*— es ahora solamente el nombre de la posibilidad posibilitante —la *facultad* (*Vermögen*)— de la síntesis.[25]

Si la unidad del mundo se funda en una actividad cuya consumación siempre queda pendiente, la experiencia misma debe entenderse como proceso, como continuo "progreso" (*Fortschritt*) o "avance" (*Fortgang*).[26] Este avance marcha desde una unidad meramente "subjetiva" de las representaciones —en la cual éstas se asocian de un modo puramente casual y no están propiamente enlazadas sino sólo "yuxtapuestas" (*zusammengestellt*)—[27] hacia el establecimiento de su unidad "objetiva", esto es, de su enlace conforme a las condiciones bajo las cuales pueden combinarse ante una autoconciencia posible. La yuxtaposición puramente subjetiva es según Kant el modo como inicialmente están dadas las representaciones que luego se van ajustando poco a poco a la unidad objetiva gracias al trabajo de la espontaneidad sintetizante. Pero aún este modo de asociación casual presupone una síntesis pura objetiva o, mejor dicho, objetivante, a saber, el proyecto de la estructura espacio-temporal en que han de incorporarse todos los contenidos sensibles de la conciencia para que adquieran la dignidad de lo objetivo.

La representación de un encuadre completo y definitivo de todos los posibles contenidos sensibles de conciencia en esta estructura objetivante, en otras palabras, la representación de una cabal determinación del contenido del continuo espacio-temporal y de las relaciones dinámicas posibles en él, es la *idea del mundo*, o, como Kant

---

[26] A 493/B 521; cf. A 210/B 255.

[27] "Todos los enlaces son hechos por la mente (*Gemüt*), y la mente sólo enlaza (*verbindet*) objetivamente lo que está necesariamente determinado desde su correlato; de otro modo, las representaciones están por cierto yuxtapuestas pero no atadas (*verknüpft*), en la percepción pero no en el concepto."—WW 17: 668.

[28] Cf. A 418s./B 446s.: "Tenemos dos expresiones, 'mundo' (*Welt*) y 'naturaleza' (*Natur*), que a veces se confunden. La primera significa el todo matemático de todos los fenómenos y la totalidad de su síntesis, en lo grande y en lo pequeño, esto es, en el progreso de la misma tanto por composición, como por división.

gusta decir en sus escritos críticos, la *idea de la naturaleza*.[28] En el progreso de la experiencia esta idea se mantiene siempre como una meta a la que siempre se aspira pero que no se puede alcanzar. La filosofía crítica no puede admitir que el mundo, es decir, la totalidad del continuo espacio-temporal determinado cabalmente en su contenido, exista de hecho y sólo sea inaccesible a nuestras limitadas facultades (cf. A 673/B 701). Antes bien, la Antinomia de la Razón demuestra que un todo así no sólo es imposible de representar para nosotros, sino que además es contradictorio en sí mismo. Y la enseñanza de la Antinomia va más allá de su significado epistemológico, puesto que se basa en argumentos ontológicos.[29] La unidad del mundo es, entonces, sólo la unidad de la meta ideal de la marcha de la experiencia, y se funda en la unidad del proyecto al que tienen que ajustarse todas las representaciones que reclamen objetividad. Dicha unidad procede, empero, de la espontaneidad sintetizante de la mente y no es más que el correlato pre-sente, ob-jetivo de la unidad numérica de esa misma espontaneidad.[30]

VI

Recordando las ideas del joven Kant sobre la unidad del mundo, nos llama la atención que la autoconciencia humana desempeñe en la filosofía crítica respecto al mundo fenoménico el mismo papel que desempeñaba Dios en los escritos tempranos respecto al mundo en

---

Precisamente el mismo mundo se llama empero naturaleza en cuanto se lo considera como un todo dinámico, y no se atiende a la agregación en el espacio y en el tiempo para generarlo como una magnitud (*Größe*), sino a la unidad de los fenómenos en su *existencia* (*Dasein*)." Conforme a este uso del lenguaje la determinación cabal de la experiencia es llevada más lejos en la "naturaleza" que en el llamado "mundo". Con todo, en la Dialéctica Trascendental Kant frecuentemente usa la palabra 'mundo' en el sentido asignado a 'naturaleza' en el pasaje citado.

29 Kant parece sostener que la naturaleza puede, en cierto sentido, existir en sí, a saber, como un sistema dinámico de sustancias simples en la base de los fenómenos sensibles. Pero debo confesar que me resulta totalmente imposible comprender cómo cualquiera de los fenómenos espacio-temporales y por ende infinitamente divisibles de nuestra experiencia pudiera *corresponder* a una determinada sustancia simple.

30 Sobre la "unidad numérica", cf. A 107 (WW 4: 81, línea 28; 82, línea 4).

sí. Hay que considerar, pues, a la mente humana como un *analogon Dei*, o mejor, en consonancia con el inmanentismo propio de la filosofía crítica, a Dios mismo como un *analogon humani intellectus*. Kant trata este asunto en un pasaje muy instructivo de la *Crítica de la razón pura*, relativo a la cuestión siguiente: "¿Cómo llega la razón a considerar la posibilidad de todas las cosas como derivada de una sola, que está en su base, a saber, la [posibilidad] de la realidad suprema, y a suponer que ésta está contenida en un cierto ente primordial?" — en otras palabras, ¿cómo surge la idea metafísica de Dios?[31]

La idea de Dios surge, a resultas de una "ilusión natural", de una trascendentalización injustificada de la idea de la "experiencia única omniabarcadora". La unidad distributiva del uso del entendimiento en la experiencia se transforma dialécticamente en la unidad colectiva de un todo de la experiencia, el cual, merced a un *quid pro quo* trascendental, "es confundido con el concepto de una cosa que preside la posibilidad misma de todas las cosas" (A 583/B 611). La representación así hipostasiada es, por último, "en virtud de un progreso natural de la razón hacia la consumación de la unidad, incluso *personificada*, [. . .] porque la unidad regulativa de la experiencia no estriba en los fenómenos mismos (de la sola sensibilidad), sino en el enlace de su multiplicidad por el entendimiento (en una apercepción), de modo que la unidad de la realidad suprema y la cabal determinabilidad (posibilidad) de todas las cosas parecen residir en un entendimiento supremo, y por ende en una *inteligencia*" (A 583n./B 611n.).

La idea de Dios así generada desempeña, con todo, según Kant, una función esencial en la regulación de la marcha del conocimiento empírico. Desde la perspectiva adoptada en el presente trabajo importa destacar que esta función asignada a la idea de Dios en la vida teórica del hombre se deriva de la primitiva concepción kantiana de Dios como fundamento de la *unidad* del mundo. El hombre que indaga debe dar por sentada la existencia de una inteligencia suprema en el fundamento de los fenómenos porque sólo bajo este supuesto puede entender que los múltiples contenidos fenoménicos se

---

[31] A 581–83/B 609–11. En el próximo párrafo resumo este pasaje.

dejen continuamente articular en la estructura de la naturaleza proyectada por el entendimiento humano. Por cierto, nada nos garantiza que todos los posibles datos futuros serán igualmente articulables. Pero la investigación científica tiene que suponerlo, por lo menos a título de principio heurístico. Tiene que postular que todos los fenómenos se dejarán ordenar bajo ciertos puntos de vista accesibles a la facultad cognoscitiva del hombre, en otras palabras, que la materia de la experiencia se ajusta a su forma surgida del espíritu humano y admite su organización conforme al principio de la máxima "unidad sistemática". Esta teleología del contenido de los fenómenos, esta disponibilidad del mismo para los propósitos de nuestra inteligencia sólo podemos pensarla, según Kant, bajo el supuesto de que en la base de los fenómenos y de su unidad sistemática hay una inteligencia suprema concebida por analogía con la nuestra.

> Este ente se adopta como fundamento solamente en la idea y no en sí mismo; esto es, sólo para expresar la unidad sistemática que debe servirnos como guía del uso empírico de la razón, pero sin determinar nada acerca del fundamento de dicha unidad o del carácter intrínseco de un ente tal, sobre el cual —tomado como causa— ella reposa.
>
> (A 674s./B 702s.)

> La razón no brinda siquiera la validez objetiva de tal concepto, sino sólo la idea de algo en lo que toda realidad empírica basa su unidad suprema y necesaria, y que no podemos pensar de otro modo que por analogía con una sustancia existente en acto que sea la causa de todas las cosas conforme a leyes de la razón.
>
> (A 675/B 703)

> Este ente de razón (*Vernunftwesen*) [. . .] es por cierto una mera idea y no se lo admite absolutamente y en sí mismo como algo existente en acto (*etwas Wirkliches*), sino que se lo toma de base a título problemático [. . .], para considerar el enlace de todas las cosas del mundo sensible *como si* tuviesen su fundamento en este ente de razón, aunque únicamente con el propósito de fundar en ello la unidad sistemática que, indispensable a la razón, es bajo todo respecto propicia al conocimiento empírico del entendimiento y jamás podría obstaculizarlo.
>
> (A 681/B 709)

> Se trata meramente de una idea, que ni siquiera es referida directamente a un ente diferente del mundo, sino sólo al principio regulativo de la unidad sistemática del mundo, aunque sólo a través de un emblema (*Schema*) de la misma, a saber, de una inteligencia suprema, autora de esa unidad con sabias intenciones. Mediante ello no se ha debido pensar en lo que este abismático fundamento (*Ungrund*) sea en sí mismo, sino sólo en el modo como nosotros debemos usarlo o, mejor dicho, usar su idea relativamente al uso sistemático de la razón con respecto a las cosas del mundo.
> (A 697/B 725)[32]

En la *Crítica de la razón práctica* la visión kantiana de la idea de Dios se complica y enriquece. Se nos la presenta no ya como una hipótesis puramente heurística para el fomento de la ciencia, sino como el objeto de una fe racional directamente exigida por la conciencia moral.[33] Aunque la ley moral nos obliga por sí sola, sin que dependa de ningún fin, nos fija "sin embargo también un fin último a priori que nos compromete a perseguir, a saber, el *supremo bien* realizable por la libertad *dentro del mundo*" (WW 5: 450). Dicho bien supremo es la felicidad de los justos. Evidentemente el hombre no puede esperar realizarlo con sus solas fuerzas. También tiene que contribuir a ello el curso de las cosas. Como la justicia no depende sólo de la conducta, sino que es esencialmente un asunto de conciencia, la felicidad de los justos requiere una adecuación de la marcha del mundo a la disposición íntima de los hombres. Tal adecuación sólo podemos pensarla bajo el supuesto de que existe un Autor del universo a la vez inteligente —καρδιογνώστης— y santo. La requerida armonía del acontecer natural con el fin de la libertad la pensamos como fundada en la voluntad unitaria del Dios Uno. La exigencia moral de una unidad de los fines de este mundo, "el cual, si bien como mera naturaleza sólo puede llamarse mundo sensible, como

[32] Véase asímismo A 670s./B 698s.; A 678/B 705.

[33] WW 5: 124ss. Véase también WW 5: 447ss.

sistema de la libertad puede llamarse mundo inteligible, esto es, moral (regnum gratiæ)",

> lleva inexorablemente también a la unidad teleológica conforme a leyes naturales de todas las cosas que constituyen este gran todo, [. . .] y unifica la razón práctica con la especulativa. El mundo tiene que representarse como surgido de una idea si ha de concordar con aquel uso de la razón sin el cual nosotros mismos nos consideraríamos indignos de ella, esto es, con su uso moral, el cual descansa enteramente sobre la idea del supremo bien.
>
> (A 815s./B 843s.)

Pero también en su uso práctico la idea de Dios no pasa de ser una idea "de fabricación propia",[34] y el fundamento que sostiene tanto esa idea como la unidad a ella referida es en efecto la razón humana

---

[34] "Selbstgemachte" — WW 20: 310, línea 14; cf. WW 20: 296, líneas 34 y ss.; 295, línea 3; 298, líneas 36 y ss.; 21: 145, línea 26. Muy importante me parece el siguiente pasaje del ensayo "Sobre cierto tono arrogante en la filosofía": "De la ley moral, que nuestra propia razón prescribe con autoridad, no de la teoría de la naturaleza de las cosas en sí, surge el concepto de Dios, que la razón práctica pura nos constriñe *a fabricar por nuestra propia cuenta* (*welchen uns* SELBST ZU MACHEN *die praktische reine Vernunft nötigt*). [. . .] Es de suyo claro que un concepto que tiene que surgir de nuestra razón tiene que ser fabricado por nosotros mismos" (WW 8: 401n).

[35] "La idea de lo que la razón humana misma hace del universo es la representación activa de Dios. No como una personalidad particular *sustancia fuera de mí*, sino pensamiento *en mí*" (Kant, *Opus postumum*, WW 21: 54). Cf. también este pasaje de *Los progresos de la metafísica*: "En un respecto teórico los más vigorosos esfuerzos de la razón no nos acercan en lo más mínimo a la convicción de que existe Dios, de que existe el bien supremo y de que nos espera una vida futura, pues no tenemos ninguna comprensión (*Einsicht*) de la naturaleza de los objetos suprasensibles. En un respecto práctico, empero, *nosotros mismos nos fabricamos estos objetos, según juzgamos que la idea de los mismos es útil para el fin último de nuestra razón pura*, cuyo fin, por ser moralmente necesario, puede luego por cierto operar la ilusión de que aquello que tiene realidad en un respecto subjetivo, a saber, para el uso de la libertad de los hombres, porque se exhibe a la experiencia en acciones conformes a su ley, pase por conocimiento de la existencia del objeto adecuado a dicha forma" (WW 20: 299s.; yo destaco).

una y viva, que funda una experiencia unitaria y aspira a fines coherentes.[35]

El tratamiento kantiano de la cuestión de la unidad del mundo aventaja en dos importantes respectos al de Leibniz. En primer lugar, el punto de partida de Kant no está situado *más allá* de la conciencia humana, sino *en ella misma*: él busca sólo analizar sus experiencias y comprenderlas en función de sus condiciones de posibilidad. La segunda ventaja es un corolario de la primera: en el contexto de la filosofía de Kant, la cuestión de la unidad de los sistemas de representaciones de las mónadas individuales no tiene que distinguirse de la cuestión de la unidad del universo en el cual todas las mónadas participan, pues la unidad de cada conciencia empírica existente y de sus representaciones reposa según él sobre el mismo fundamento que la unidad del mundo espacio-temporal común a todas las conciencias. Dicho fundamento es la unidad de una autoconciencia humana *posible*, que se halla en la base de cada autoconciencia *actual*. Todas las representaciones que pueden en general representarse en una conciencia tienen que ser *combinables* ante una autoconciencia única y por lo tanto se dejan articular por cualquiera en la estructura de la naturaleza proyectada conforme a las condiciones de dicha combinabilidad.

No obstante sus ventajas notorias, la respuesta kantiana a la cuestión de la unidad del mundo se ve también afligida por una grave dificultad. Aunque la estructura proyectada, es decir, la *posibilidad* de la experiencia tenga que ser idéntica para todos los hombres, ello no implica que su *realización* vaya a ser —o siquiera pueda ser— la misma para todos. Según la filosofía de Kant, cada conciencia actual forja su experiencia individualmente, en su intimidad. La identidad de la forma que rige la marcha de la experiencia garantiza sólo la similitud, no la mismidad de lo experimentado. El objeto en la experiencia es por cierto aquello "en cuyo concepto se *unifica* lo múltiple de una intuición dada" (B 137), pero la identidad del concepto unificante no basta para certificar la identidad del objeto. ¿Cómo puedo cerciorarme de esta identidad? Por ejemplo, ¿cómo puedo saber que la mano que le doy a mi amigo es *la misma* que él toma en la suya? ¿que ésta no es sólo una mano *parecida* a la mía, que le corresponde en el mundo de sus representaciones? En el marco de

la filosofía de Kant es imposible contestar estas preguntas, así como es incomprensible que una conciencia pueda representarse la existencia de otras. Fichte resolvió esta última cuestión mostrando que la multiplicación de las conciencias es una condición de posibilidad de la autoconciencia de cada cual.[36] Para resolver la primera, más inaparente, pero de hecho más fundamental, habrá que ir más lejos quizás y concebir la construcción de la experiencia como una actividad que sea de suyo *práctica* y *común*, y que preceda y haga posible el propio distingo entre lo público y lo íntimo.

[36] Cf. Fichte, *Grundlage des Naturrechts* (1796), en sw 3: 30–40.

3

La subjetividad del espacio objetivo

Kant sostiene que el espacio es "empíricamente real", pero a la vez "trascendentalmente ideal". Lo explica diciendo que el espacio "no es nada en cuanto dejamos de lado la condición de la posibilidad de toda experiencia y lo consideramos como algo que subyace a las cosas en sí" (A 28/B 44). "Por lo tanto, sólo desde el punto de vista humano podemos hablar de espacio, de entes extensos, etc. Si prescindimos de la condición subjetiva bajo la cual únicamente podemos tener intuición externa [. . .], la representación del espacio no significa absolutamente nada" (A 26/B 42). La tesis de la idealidad trascendental del espacio (y también del tiempo) es, nos dice, uno de los dos goznes en torno a los cuales gira toda la metafísica (el otro es la realidad de la libertad — WW 20: 311; 18: 669). Por desgracia, esta tesis capital de Kant suele malentenderse.

Importa subrayar, ante todo, que la tesis concierne a la naturaleza del espacio físico, el espacio donde caen las piedras, y crecen las plantas, y todos los animales nos movemos y vivimos y somos. Las palabras de Kant a veces sugieren que habla más bien de lo que pudiéramos llamar espacio psicológico, el espacio de las superficies coloreadas, o el espacio de los sonidos, o el de las sensaciones táctiles, o un híbrido de todos ellos. Pero si Kant estuviera meramente diciéndonos que uno o más de estos "campos" de la percepción dependen del sujeto humano, su tesis sería por cierto verdadera pero completamente banal. Por otra parte, Kant enseña que ese espacio cuya idealidad trascendental profesa posee la estructura métrica del espacio euclidiano, y el campo visual ostensiblemente no la tiene.[1] Es claro, pues, que cuando Kant asevera que la representación del espacio no significa absolutamente nada aparte de una cierta condición propia de la experiencia humana, lo que proclama en efecto es

[1] A la geometría del campo visual me refiero en Torretti 1986, pp. 11–14.

la subjetividad del espacio objetivo.

La dificultad estriba, empero, en determinar cómo hemos de entender dicha subjetividad. Pues es bastante obvio que no se refiere a lo que es dable llamar la existencia empírica del hombre, el hombre en cuanto es objeto de la biología, o la sociología, o la psicología científica. La existencia del hombre, en este sentido, es una existencia corpórea, de la cual puede decirse con justicia que no es nada aparte del espacio. Por ende, Kant difícilmente habría podido sostener que el espacio depende del hombre, si entendemos la existencia humana en este su sentido más inmediato y vulgar.

Por otra parte, dentro de los límites de su filosofía crítica Kant tampoco puede sostener que el espacio depende de lo que llamaremos la existencia metafísica del hombre; que el espacio es un atributo, digamos, de la ψυχή platónica o de la *res cogitans* cartesiana, o que está esencialmente vinculado de algún modo a cualquier tipo de sustancia espiritual. Kant no negaba que el hombre existe también metafísicamente, y no sólo empíricamente como un cuerpo que vive y habla. Pero se había comprometido a sostener que no podemos saber absolutamente nada acerca de la naturaleza y los atributos del hombre metafísico (excepto quizás que es libre),[2] y no podía, en consecuencia, afirmar que el espacio depende de él o de alguna manera le pertenece.

Como el hombre empírico y lo que he descrito vagamente como el hombre metafísico eran las dos formas de concebir al sujeto humano en la tradición filosófica prekantiana, tenemos que concluir que la doctrina de la subjetividad del espacio objetivo sólo puede entenderse a la luz de una nueva manera de concebir la subjetividad misma. Esta nueva concepción de la subjetividad es fruto en parte del mismo desarrollo de la filosofía del espacio de Kant, de suerte que cuando declara que el espacio objetivo es subjetivo no hace sólo un pronunciamiento original acerca del espacio, sino también y sobre todo acerca del sujeto humano. Esta nueva concepción de la subjetividad se elabora a través de la consideración conjunta del espacio, el tiempo y la experiencia objetiva. Pero aquí tendré que limitarme a sugerir los lazos que vinculan la tesis de Kant sobre la

---

[2] Cf. A 802/B 830; A 546s./B 574s.; WW 4: 457.

subjetividad del espacio al conjunto de su filosofía de la experiencia.

El vuelco revolucionario en la filosofía del espacio de Kant se manifiesta en su artículo de 1768 sobre las contrapartidas incongruentes ("Von dem ersten Grunde des Unterschiedes der Gegenden im Raume", ww 2: 377–383). Allí concluye, contra su opinión anterior, que las cosas espaciales dependen del espacio en su ser mismo, de modo que el espacio, por su parte, no las presupone. La diferencia entre un caracol enrollado hacia la derecha y su contraparte incongruente enrollada hacia la izquierda sólo puede determinarse, según Kant, haciendo referencia a la totalidad del espacio; y es un hecho sabido que el sentido en que se enrolla la concha espiral de un caracol es una característica de cada especie y, por lo tanto, dentro de una ontología de corte aristotélico tendría el rango de un accidente 'propio' (συμβεβηκὸς καθ' αὑτό — Aristóteles, *Metaphysica,* Δ, 1025a30), dependiente de la propia forma sustancial del caracol. Por consiguiente, el espacio no es meramente una red de relaciones abstraída del conjunto de las cosas espaciales, sino más bien la condición ontológica universal de la posibilidad de tales cosas. Con esta aseveración, Kant repudia su anterior enseñanza, según la cual el espacio y su estructura dependen de la interacción efectiva entre las sustancias físicas que llenan el espacio pero no están determinadas por él (ww 1: 480ss.; 2: 287). En adelante, las cosas que llenan el espacio han de considerarse espaciales de cabo a rabo, espacialmente estructuradas en su mismo ser.

En 1768 Kant opta, al parecer, por la concepción newtoniana del espacio real, infinito, absoluto, un receptáculo vacío en el cual Dios coloca los cuerpos. Pero en sus escritos posteriores, aunque se mantiene fiel a la conclusión de 1768 en cuanto a la precedencia ontológica que el espacio tiene sobre los cuerpos, rechaza explícitamente la doctrina de Newton, la cual, en su parecer, conduce inevitablemente a la tesis espinocista de que el espacio es divino (ww 5: 101s.; 18: 626; Kowalewski 1924, p. 586; Pölitz 1821, p. 62). Según Kant es absurdo concebir al espacio como algo capaz de existir efectivamente aún en ausencia de cosas espaciales. El espacio puro, como tal, es un *Unding*, una quimera. Carece de actualidad, excepto en virtud de la existencia actual de cuerpos y procesos *en* el espacio. La actualidad cabal de todo el espacio entraña, pues, la existencia actual, cabalmente deter-

minada de cuerpos y procesos corporales que llenen completamente su extensión infinita. Pero a la luz de la discusión de las dos primeras antinomias ello es completamente imposible. Una agregación infinita de cuerpos no puede existir de una vez, porque constituiría un conjunto a la vez completo e incompletable, que —como escribe Kant en 1770— "proveería a la eternidad con un material inagotable para progresar a través de sus innúmeras partes, sucesivamente, hasta el infinito, estando empero dada actualmente en el infinito simultáneo la serie completa, [contada] con todos los números; de tal modo que una serie que nunca se puede completar por sucesivas adiciones sin embargo *podría darse* íntegra" (ww 2: 391s.). Más aún, ni siquiera un cuerpo pequeño, ordinario, puede gozar de una existencia actual cabalmente determinada. Siendo espacial, es infinitamente divisible. Si estuviera cabalmente determinado, estaría infinitamente dividido, de donde se seguirían las absurdas consecuencias a que se refiere la demostración de la tesis de la segunda antinomia.

La tesis de la precedencia ontológica del espacio sobre los cuerpos confiere así prioridad a lo virtual sobre lo actual; a un *Inbegriff* de relaciones posibles, sobre las sustancias corpóreas que efectivamente sustentan dichas relaciones. Kant revoluciona así, al menos en lo concerniente a los objetos físicos, la tradición de la metafísica occidental, que siempre había concebido a lo virtual como subordinado a lo actual. La nueva concepción kantiana de la existencia corporal está íntimamente ligada a esta revolución de la ontología: los cuerpos no existen en acto como entes cabalmente determinados (*entia omnimode determinata*), sino solamente *en el proceso de determinarse*. Este es, a mi modo de ver, el paso decisivo que conduce a la subjetividad del espacio objetivo.

Hallo la clave para este paso final de nuestro argumento en las muy comentadas secciones de la primera edición de la *Crítica de la razón pura,* donde Kant desarrolla la doctrina de la triple síntesis (A 98–110). Ha solido objetarse que esta doctrina es psicologista. En verdad, Kant parte de un examen de procesos mentales familiares — a saber, la aprehensión de datos de los sentidos— para llegar a las enseñanzas de orden trascendental que quiere trasmitirnos. Pero lo que sus críticos no ven es que los hechos psíquicos, por ser tan reales como cualquier otro tipo de hechos —por ser parte del "mobiliario

del universo"— , envuelven verdades ontológicas. Tales verdades son aplicables a cualesquiera entes que compartan con los hechos psicológicos en cuestión las características pertinentes a la prueba de las mismas. Kant sostiene que la aprehensión de una pluralidad de datos de los sentidos es un proceso necesariamente temporal, que no puede llevarse a cabo en un instante; por consiguiente, supone la continua reproducción del material ya aprehendido; esa reproducción sería vana si no fuera acompañada de reconocimiento, esto es, de la identificación del abigarrado material sensible como facetas de un mismo objeto; por su parte, el reconocimiento envuelve la posibilidad de la conciencia de sí, esto es, la posibilidad de darse cuenta de la identidad de la actividad misma de aprehender, reproducir, reconocer. Sostengo que este conocido argumento contiene un meollo ontológico, en virtud del cual puede aplicárselo, *mutatis mutandis*, a las cosas espaciales. Si los cuerpos estuviesen cabalmente determinados, podrían preservar su ser a través del tiempo, permaneciendo indiferentes al curso de éste. En cada instante serían lo que fuesen, sin que les faltase nada para su actualidad cabal. Pero hemos visto que esta concepción de la existencia corporal, propia del sentido común contemporáneo, fue rechazada por Kant. Según él, el ser de los cuerpos está siempre en devenir, integrándose en una red de relaciones espaciales con vecinos próximos y remotos, articulándose como una red de relaciones espaciales entre sus partes inmediatas y mediatas. En cada instante está presente una etapa esencialmente incompleta de este devenir, que sólo puede describirse como la presencia actual de un cuerpo sobre la base de sus relaciones con etapas precedentes y ulteriores. La existencia corporal es, por lo tanto, existencia sintética, una y varia en el tiempo, dependiente de la retención del pasado y la anticipación del futuro, recogida y sujeta por la identificación de sus etapas sucesivas. No hemos de concebir dicha identificación como un acto mental consciente de sí. Kant mismo sostiene que la conciencia de sí empírica actual presupone la existencia de cuerpos (B 274ss.); por consiguiente, no puede ser un requisito para la constitución de éstos. Pero la síntesis constitutiva de los cuerpos es, como vimos, estructuralmente equivalente a la triple síntesis que constituye la experiencia autoconsciente unitaria en el tiempo. Por lo tanto, el ser de los cuerpos así constituidos necesariamente con-

cuerda con las condiciones bajo las cuales únicamente su esencial multiplicidad y diversidad pueden reunirse en una conciencia, y está, por ende, intrínsecamente referido a una autoconciencia *posible,* a la apercepción considerada como *Vermögen* (cf. A 117 n.). Más aún, hemos visto que la síntesis de los cuerpos nunca puede completarse en un tiempo finito, puesto que para completarla sería menester una cabal articulación interna de cada cuerpo en todas sus infinitas partes, amen de una interconexión externa entre los cuerpos a través de todo el espacio infinito. Pero si dicha síntesis nunca puede completarse, y sin embargo cabe afirmar que los cuerpos existen efectivamente en cada momento, hay que concluir que la *idea* de la síntesis completa, la idea de una articulación cabal de todos los cuerpos en un sistema del universo, es un ingrediente esencial de la existencia corpórea actual. Ahora bien, esta idea no tiene que ser pensada de hecho por una persona, no tiene que estar guiando actualmente un proceso mental de investigación y construcción de la experiencia. Pero es, por cierto, una pura idea y, como tal, puramente ideal: una regla concerniente a la posible construcción de la experiencia, dirigida a un sujeto posible. En este sentido, pues, y dentro de estos límites, Kant puede reclamar que ha establecido la idealidad de los cuerpos y los procesos corporales.

Esta conclusión se transfiere fácilmente al espacio como tal. Este no es, al fin y al cabo, más que un *Inbegriff* de relaciones virtuales parcialmente realizadas en los cuerpos. Todo lo que sea una condición para la subsistencia de todos y cada uno de los cuerpos es también una condición para la realidad del espacio. Calaríamos más hondo si probásemos que esta peculiar relación entre los cuerpos actuales y el espacio virtual, en virtud de la cual ni éste puede ser sin aquéllos ni aquéllos sin éste, requiere una mediación entre lo presente y lo posible, y que en esto consiste la función del sujeto según la filosofía teórica de Kant. Pero no podemos intentarlo aquí. Baste haber mostrado que el sujeto de que habla Kant no es el objeto de la psicología empírica o racional, y que su doctrina de la subjetividad del espacio objetivo es en efecto una doctrina de la objetividad del sujeto humano, puesto que establece una concordancia intrínseca entre la existencia física y la experiencia mental y justifica así la vocación del hombre para el conocimiento objetivo.

4

La geometría en el pensamiento de Kant

El rasgo más original de la filosofía teórica de Kant es la tesis de que el conocimiento humano puede rebasar el contenido informativo de nuestros conceptos sin apoyarse en datos de los sentidos. Esta tesis está íntimamente vinculada a la doctrina kantiana según la cual tenemos acceso a una fuente de conocimientos que no es empírica ni conceptual. De esa fuente, que llama la "intuición pura", proceden según Kant nuestras representaciones del tiempo y del espacio. La geometría es concebida por él como la ciencia de las determinaciones del espacio. Cita el conocimiento geométrico cuando quiere aducir un ejemplo incuestionable de que hay conocimientos que rebasan el contenido informativo de los conceptos que combinan, sin apoyarse empero en datos sensoriales. Da también otros ejemplos de tales "juicios sintéticos *a priori*", como llama a los conocimientos de este género. Pero esos otros ejemplos no tienen el mismo valor y pertinencia que el conocimiento geométrico. Una parte de ellos, los llamados principios de la ciencia natural pura, no siempre se han reconocido como válidos, y cabe sostener que uno de los propósitos de la filosofía teórica de Kant ha sido el de justificar su validez. El resto consiste en verdades aritméticas, las cuales gozan por cierto de universal reconocimiento, pero no es fácil entender cómo pudieran fundarse en una "intuición pura" del espacio o del tiempo.[1] Es por

[1] El pastor Schultz escribió que como "la geometría tiene como objeto el espacio y la aritmética tiene como objeto el contar (y éste sólo puede llevarse a cabo en el tiempo) es evidente de qué modo son posibles la geometría y la aritmética" (Schultz 1784, p. 24). Pero Kant no se dejó ofuscar por las "evidencias" de su amigo el pastor. El 25 de noviembre de 1788 le escribe: "No obstante la sucesión que se requiere siempre para construir una magnitud, la ciencia del número es una síntesis *puramente intelectual*, que nos representamos en *pensamientos*" (WW 10: 557; yo destaco).

eso plausible suponer que las verdades geométricas han sido el paradigma de los "juicios sintéticos *a priori*" de Kant y que la reflexión sobre su naturaleza y fundamento ha tenido un papel sobresaliente en la edificación de la doctrina de la *Crítica de la razón pura*.

En el siglo xix la autoridad de Kant y la condición privilegiada que su filosofía atribuye a la geometría clásica se invocaron a menudo contra la geometría no euclidiana de Bolyai y Lobachevski, que muchos filósofos hallaban inquietante. El descrédito arrojado sobre ella en nombre de Kant revirtió luego sobre éste cuando la nueva concepción generalizada de la geometría (Riemann 1854, Klein 1870) acabó imponiéndose como matemáticamente legítima y la teoría de la gravitación de Einstein (1915) le dio aplicación física. Los estudios sobre la filosofía de las matemáticas de Kant publicados alrededor de 1900 nacen al calor de la controversia. Se dirigen a refutar a Kant, como el excelente ensayo de Couturat (1904), o a mostrar que, no obstante las apariencias en contrario, Kant ha sido una especie de precursor filosófico de la matemática moderna (Meinecke 1906, Cassirer 1907). En las décadas siguientes, cuando se quiso separar "lo vivo y lo muerto" en la herencia kantiana, fue casi inevitable consignar al cementerio toda la concepción filosófica de la geometría y con ella la cardinal teoría del espacio y el tiempo (Walsh 1947). Pero luego ha renacido el interés por este aspecto esencial del pensamiento kantiano. Gottfried Martin (1951) y Heinz Heimsoeth (1960) subrayan nuevamente la importancia de los problemas filosóficos del espacio en la constitución de la doctrina crítica. P. F. Strawson trata la teoría de la geometría de Kant con más simpatía que comprensión en la parte final de *The Bounds of Sense* (Strawson 1966). En unas notas más sugestivas que concluyentes, Jules Vuillemin (1969) busca interpretarla a la luz de las matemáticas del siglo xix. Jaakko Hintikka, en una serie notable de trabajos (1965a, 1967, 1969, 1972b, 1973), asimila a la teoría moderna de la deducción lógica uno de los puntos más vilipendiados de la teoría kantiana, la tesis de que la demostración geométrica se apoya a cada paso en la "intuición".[2]

[2] En los últimos años, Michael Friedman ha publicado varios trabajos innovadores e incisivos sobre la filosofía de las matemáticas de Kant (1985, 1989, 1990).

Las páginas siguientes, libres de todo ánimo polémico o apologético, quieren contribuir a un mejor conocimiento de las reflexiones filosóficas de Kant sobre la geometría. Con este fin he elegido cinco textos redactados por Kant en varios momentos de su vida, cuyo análisis y comentario arroja luz sobre su pensamiento acerca de este tema.

I. LA GEOMETRÍA SUPREMA

A los veintidós años Kant tercia en la disputa entre leibnizianos y cartesianos con su disertación magisterial *Sobre el modo correcto de calcular las fuerzas vivas* (1746).[3] En el § 9 de la misma expresa que el espacio y la extensión no existirían si "las sustancias no tuviesen fuerza para actuar fuera de sí". Sin dicha fuerza, agrega, "no hay enlace; sin éste, no hay orden, y sin éste, finalmente, no hay espacio" (WW 1:23). Kant adopta ostensiblemente la concepción leibniziana del espacio como un mero orden de coexistencia. Pero declara que ve un círculo vicioso en la demostración de la tridimensionalidad del espacio que Leibniz ofrece en el § 351 de la *Teodicea.* A diferencia de Leibniz, el joven Kant no cree que la tridimensionalidad pueda establecerse mediante una demostración lógica, digamos, analizando la noción misma de espacio. En el § 10 propone una explicación física de la tridimensionalidad del espacio. Según él, este modo de explicación viene impuesto por la propia concepción leibniziana: si las fuerzas que las sustancias ejercen las unas sobre las otras son el fundamento del ser del espacio, ellas serán también el fundamento de sus propiedades, entre las cuales se cuenta la de tener tres dimensiones. Kant prosigue:

> Conforme a lo dicho sostengo que las sustancias en el mundo existente del cual somos parte poseen fuerzas esenciales que, mutuamente enlazadas, difunden sus efectos en proporción

---

[3] Sobre la disputa entre leibnizianos y cartesianos acerca de la verdadera manera de calcular las fuerzas vivas puede ahora consultarse el excelente comentario de Juan Arana (1988).

> inversa al cuadrado de las distancias; segundo, que el todo resultante tiene en virtud de esta ley la propiedad de la tridimensionalidad; tercero, que esta ley es arbitraria y que Dios pudo elegir otra en su lugar, por ejemplo, la de la proporción inversa al cubo; y cuarto, por último, que *de una ley diferente habría surgido una extensión con otras propiedades y dimensiones. Una ciencia de todas estas posibles clases de espacio sería infaliblemente la suprema geometría elaborable por un entendimiento finito.*
>
> (ww 1: 34; yo destaco)[4]

Este texto sugiere más preguntas de las que permite contestar con seguridad. Kant obviamente distingue entre una geometría suprema y la familiar geometría de Euclides utilizada por la ciencia de su tiempo en la descripción de los procesos físicos. Llamemos geometría general a aquella; a esta, geometría física. ¿Cuál es la relación entre ellas y de ambas con la realidad? La geometría general está caracterizada como la ciencia de un espacio de cualquier número finito y entero de dimensiones, o, como hoy diríamos, de un espacio *n*–dimensional. ¿Qué otras propiedades del espacio deja indeterminadas la geometría general? ¿Hay alguna determinación importante que el texto kantiano fuerce a suponer que sería común a todos los espacios posibles estudiados por la geometría general? La reflexión sobre estas preguntas, aunque sumida en la conjetura, ayuda a entender la doctrina posterior de Kant sobre el espacio y la geometría. Consideraré primero las dos últimas.

Kant contempla expresamente "una extensión de otras propiedades y dimensiones". ¿En qué propiedades está pensando, aparte de la dimensionalidad? La sola generalización de esta última nos sugiere la idea de extender a los espacios de tres o más dimensiones ciertos distingos familiares en el caso de los espacios bidimensionales o superficies. Pero ¿se la sugería a Kant? No creo, por ejemplo, que haya pensado nunca en el distingo entre espacios orientables y no–orientables (un habitante de un espacio tridimensional no–orientable podría sacarse un zapato del pie derecho y calzárselo en el izquierdo

---

[4] He revisado mi traducción de 1974 a la luz de la de Arana (1988, pp. 35s.), aunque no me ciño a ella.

después de hacerlo recorrer un trayecto apropiado); desde luego, porque no parece haber conocido las superficies no-orientables, aunque una de ellas, la cinta de Möbius, es fácil de construir.[5] Es claro, en cambio, que le eran familiares superficies como la esfera, sobre las cuales quien camina sin cesar en una dirección fija acaba retornando al punto de partida. ¿Concibió Kant la posibilidad de espacios de tres o más dimensiones con una propiedad similar a ésta de la esfera? Un detalle del texto fija un límite a las variaciones posibles entre un espacio y otro que Kant hubiera admitido: la tridimensionalidad del espacio en que vivimos se debe a que los efectos de las fuerzas con que las sustancias actúan unas sobre otras varían en proporción al cuadrado de las distancias. Ello implica, al parecer, que la distancia comparativa entre los puntos del espacio constituye, según Kant, un carácter fundamental e invariable de éste, puesto que de ella depende la determinación de una de esas leyes físicas que supuestamente definen los caracteres variables del espacio. Vale la pena llamar la atención sobre este detalle, por cuanto nos hemos acostumbrado a considerar la función que asigna distancias a los pares de punto de un espacio —la métrica— como una característica menos básica que el número de dimensiones o la orientabilidad, por ejemplo, y el debate filosófico contemporáneo sobre estas materias está dominado por la idea de que un mismo espacio, digamos, una misma extensión continua de cierto número de dimensiones, puede admitir métricas alternativas (cf. Grünbaum 1973).

Aunque los detalles técnicos de una elaboración precisa de las ideas de Kant probablemente nos parecerían remotos e incomprensibles, es asombrosa la modernidad de la concepción general del conocimiento geométrico alcanzada por él a los veintidós años. A ello se refiere la pregunta que formulé arriba en primer lugar y que ahora paso a considerar. El texto transcrito sugiere inequívocamente

---

[5] Tómese una cinta rectangular, bastante más larga que ancha, numérense los vértices en el orden en que los recorrerían las manecillas de un reloj, y únanse los dos bordes opuestos más cortos, cuidando de hacer concidir el vértice 1 con el vértice 3, y el 2 con el 4. Transportando una ʃ sobre la superficie así obtenida podemos llevarla a coincidir con una ʅ.

cuál es la relación entre la "geometría suprema" que Kant proyecta y la geometría euclidiana utilizada por Galileo y Newton: ésta debe concebirse como un caso particular de aquélla, como una especificación resultante de asignar determinados valores numéricos a unos parámetros que la geometría general deja indeterminados. Kant menciona sólo uno de éstos, la dimensionalidad, pero insinúa que pudiera haber otros. Parece claro asímismo que la decisión sobre el valor efectivo de los parámetros del espacio real debe basarse, según Kant, en la experiencia. No podríamos, en efecto, determinar *a priori* unas características fundadas en lo que Kant llama expresamente "una ley arbitraria". Incierta, en cambio, es la índole de esa experiencia. ¿Podemos establecer las propiedades universales del espacio por observación directa, como establecemos, por ejemplo, que el sol es más luminoso que la luna, o que el agua de mar es salobre? ¿O la determinación de tales propiedades sólo puede hacerse indirectamente, observando sus consecuencias empíricas particulares? Cabe pensar que el único parámetro que Kant menciona expresamente, a saber, el número de dimensiones, puede determinarse por observación directa con total exactitud (gracias a que sólo admite valores enteros, 1, 2, 3, 4, etc.). Pero aun en este caso, como ha señalado Carnap (1922, pp. 66s.), la observación sólo nos autoriza a emitir un juicio acerca de la región del espacio que observamos, y no nos permite saber si ella es o no un subespacio de un espacio de más dimensiones. La situación es peor en el caso de otros parámetros. Por ejemplo, la suma de los ángulos de un triángulo, mayor que dos rectos en un triángulo esférico, se aproxima indefinidamente a dos rectos según decrece el área del triángulo en comparación con el radio de la esfera sobre la cual está trazado. Las mediciones de triángulos permiten pues, decidir si una superficie es esférica, pero sólo si se consideran triángulos suficientemente grandes en relación a la curvatura de la superficie.[6] De otro modo, el exceso de la suma de los ángulos sobre dos rectos puede ser tan pequeño que nuestros instrumentos no permitan distinguirlo de 0. Consideraciones análogas puede aplicarse a la determinación empírica de las características de un espacio de más de dos dimensiones. En las obras de su madurez, Kant se muestra

[6] La curvatura de una esfera es el valor recíproco del radio.

muy consciente de la índole esencialmente imprecisa e incompleta del saber empírico.[7] Por otra parte, seguramente se ha percatado de que la medición empírica presupone un saber o, en todo caso, una decisión acerca de las propiedades del espacio. ¿Contribuyó esta doble conciencia a que Kant abandonara su incipiente concepción de la geometría física como ciencia empírica? No podemos saberlo, pues los textos no dicen nada al respecto, pero la conjetura es plausible.

Preguntábamos por la relación con la realidad de las geometrías discernidas por Kant. Parece claro que ve a la geometría física como un saber adecuado acerca de propiedades y relaciones de las cosas que hay en el mundo en que vivimos. Durante toda su vida Kant entenderá de este modo el valor cognitivo de la geometría euclidiana, y aunque en el escrito de 1746 no lo dice, parece presuponerlo. En cuanto a la geometría general, parece concebirla como un saber acerca de caracteres comunes a todos los mundos posibles. En el § 8 Kant define 'mundo' como "serie de todas las cosas contingentes simultáneas y sucesivas conexas entre sí" (*rerum omnium contingentium simultanearum et succesivarum inter se connexarum series*—ww 1: 23n.), y asevera que Dios puede crear muchos mundos, esto es, muchas de estas series, sin conexión entre ellas. Al especificar de distintos modos los parámetros del espacio que la geometría general deja indeterminados obtenemos diversos mundos posibles, cada cual con su

---

7 Particularmente elocuentes me parecen los dos pasajes del *Opus postumum* que cito a continuación.

> *Erfahrung* als Beweisgrund der Warheit empirischer Urtheile ist niemals mehr als asymptotische *Annäherung* zur Vollständigkeit möglicher Wahrnehmungen welche sie ausmachen. Ist nie *Gewisheit.*
>
> (ww 21: 61, *sic*)

> Erfahrung ist nicht blos ein willkürliches Aggregat der Wahrnehmungen sondern blos die *Tendenz* zu einem Vollständigen aber doch nie vollendeten System derselben welche ein Ganzes empirischer Vorstellungen (durch Observation u. Experiment) zur absoluten Einheit dieses Ganzen und sie selbst die immer nur Eine sein kann (denn es giebt nicht *Erfahrungen*) ist immer nur ein problematisches, (nicht ein assertorisches, noch weniger ein apodictisches) Wissen sondern besteht blos im Forschen und auch fortschreiten zu ihr begriffen.
>
> (ww 21: 99)

peculiar geometría física. Pero también podría haber, en principio, varios mundos o series inconexas de cosas con una misma geometría. Sobre este punto, Kant da su opinión en el curioso § 11. Kant piensa, como Leibniz, que las obras de Dios "poseen toda la grandeza y variedad que pueden abarcar" (ww 1: 25). Pero ello le induce a conjeturar, en oposición a Leibniz, que Dios ha creado más de un mundo. Con todo, si estos diversos mundos compartiesen un mismo tipo de espacio, por ejemplo, un espacio tridimensional, "entonces los otros mundos [. . .] podrían estar conectados espacialmente con el nuestro [. . .] y habría que preguntarse por qué Dios ha separado un mundo de los otros cuando al enlazarlos habría comunicado a su obra una perfección mayor; pues, cuanto más enlace, tanta más armonía y concordancia hay en el mundo y en cambio las lagunas y separaciones infringen las leyes del orden y de la perfección" (ww 1: 25). Por esto, Kant concluye que para que pueda haber más de un mundo tiene que ser posible más de una clase de espacio. Sólo la diversidad de la estructura geométrica puede asegurar la incomunicabilidad aun contra la voluntad unificadora de Dios. Este pasaje, tan ajeno a la manera poskantiana de pensar a que estamos habituados, reconoce implícitamente a la geometría general una dignidad que ella, a primera vista, no parece poseer. Ella nos procuraría, en efecto, acceso epistémico a realidades de las que estamos absolutamente desconectados. La tesis de Kant muestra además que ya en 1746 no estaba dispuesto a admitir como ciencia un saber que no se refiera a algo existente al menos a título de conjetura.

¿Cómo establece sus verdades la geometría general? Los conocedores de Leibniz se inclinarán a sobreentender que las proposiciones de esta ciencia quedan suficientemente caracterizadas por la ausencia de contradicción. Pero ¿cabe atribuir este modo de ver al joven Kant? La cuestión es delicada. Por un lado, Kant ya ha comprendido en 1746 que el criterio leibniziano de la no-contradicción no basta para determinar una estructura tan específica como el espacio euclidiano. El pasaje comentado parte de la comprobación de que ni siquiera la tridimensionalidad puede establecerse —como lo intentara Leibniz— apelando únicamente a este criterio. Pero ¿se había percatado Kant ya entonces del grado de arbitrariedad que el uso exclusivo del criterio leibniziano introduce en las matemáticas? Probablemente no.

No es inverosímil que el haberlo percibido —o al menos, barruntado— más tarde lo empujase a desistir del pluralismo geométrico y a buscarle a la geometría euclidiana del mundo real un fundamento filosófico que certificase su valor epistémico y su unicidad.

II. CONTRAPARTIDAS INCONGRUENTES

En el artículo "Zenón", nota I, de su famoso *Diccionario*, Pierre Bayle explica las consecuencias metafísicas de la infinita divisibilidad del espacio. Por una parte, si el espacio es infinitamente divisible, las cosas espaciales también lo son: no existen átomos, en sentido estricto. "Pues toda extensión, por pequeña que sea, tiene un lado izquierdo y un lado derecho, un lado de arriba y un lado de abajo. Por lo tanto, es una colección de cuerpos distintos. Puedo negar del lado derecho lo que asevero del izquierdo. Estos dos lados no están en el mismo lugar. Un cuerpo no puede estar en dos lugares a la vez y, por lo tanto, toda extensión que ocupa varias partes del espacio contiene varios cuerpos" (Bayle, p. 360). Por otra parte, la infinita divisibilidad de las cosas espaciales no es compatible con su existencia real. Bayle defiende esta conclusión con numerosos argumentos. Más conciso y contundente que los suyos me parece este otro, inspirado en el tratamiento del asunto por Kant (WW I: 105–108; KrV, A 434/B 462). Toda cosa divisible se compone de partes y subsiste realmente en la medida en que subsisten éstas. La realidad existente en la cosa no puede sufrir menoscabo, entonces, si se suprimen los vínculos que unen a las partes que la forman. Pero si la cosa compuesta es infinitamente divisible, cada una de sus partes también lo es. Al suprimirse todos los vínculos que unen a las partes para formar la cosa, aquéllas se disipan y nada resta que pueda servir de base a la subsistencia de ésta. Si hay tanta realidad en la cosa compuesta como queda en pie al suprimirse los vínculos de la composición, hay que concluir que una cosa infinitamente divisible no tiene ninguna realidad.

La tesis de la irrealidad del espacio y las cosas espaciales que Bayle atribuye a Zenón de Elea puede, por cierto, eludirse rechazan-

do la infinita divisibilidad del espacio real en que existimos nosotros y los cuerpos que nos rodean. Varios autores del siglo xviii optaron por esta salida.[8] Kant la evitó siempre. La geometría clásica supone la infinita divisibilidad del espacio en el que traza sus figuras.[9] La física de Galileo y Newton supone que los cuerpos que ella estudia y el espacio en que se mueven satisfacen las leyes de la geometría clásica. Negar la infinita divisibilidad del espacio real equivale, pues, a negar que la física de Galileo y Newton hable de cuerpos reales. Antes que admitir tal limitación del valor cognoscitivo de la ciencia matemática de la naturaleza, Kant preferirá sostener que los cuerpos que llamamos reales no poseen el tipo de subsistencia independiente que es requisito de la realidad metafísica. Pero antes de elaborar su doctrina de la "idealidad trascendental" del espacio y los cuerpos, había ensayado otra solución de las dificultades de la divisibilidad infinita.

Ella aparece expuesta en la *Monadologia physica*, la disertación latina que Kant presentó en 1756 a la Facultad de filosofía de Königsberg a modo de "una primera muestra del empleo de la metafísica unida a la geometría en la filosofía natural" (ww i: 473). Se sostiene allí por una parte que los cuerpos se componen de sustancias simples o mónadas, y por otra que el espacio que los cuerpos llenan es infinitamente divisible y por lo tanto no consta de partes simples. ¿Cómo se concilia esta doble aseveración con el argumento que cité de Bayle? Kant sostiene que, aunque las mónadas ocupan espacio, no son extensas, y por lo tanto pueden muy bien ser simples e indivisibles no obstante la divisibilidad del espacio que ocupa cada una. La mónada no ocupa el espacio en que está presente llenándolo con una pluralidad de partes sustanciales —como presuponía Bayle— sino con la actividad mediante la cual impide que se le acerquen otras mónadas presentes en los espacios vecinos.

---

[8] Por ejemplo, Crusius 1753, pp. 188–202. Sobre esta materia, puede consultarse a Tonelli 1959, pp. 177–185.

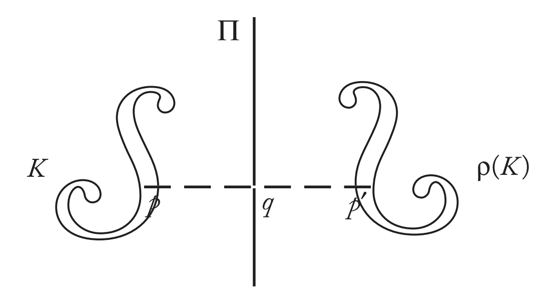
[9] Kant dio una demostración geométrica de la divisibilidad infinita del espacio en su *Monadologia Physica*, ww i: 478. Se hallará una paráfrasis resumida de esa demostración en Torretti 1967, pp. 105–108.

> Si una mónada, como sostenemos, llena un espacio determinado, éste puede representarse mediante cualquier otro espacio finito. Represente pues el pequeño círculo *ABCD* al pequeño espacio que la mónada ocupa con su actividad; sea *BD* el diámetro de la esfera de dicha actividad, es decir, la distancia a la cual impide que otras mónadas, que se le presentan en *B* y *D*, se sigan acercando mutuamente. Pero no hay que decir que éste es el diámetro de la mónada misma, lo cual sería absurdo. Nada está más lejos de nuestra opinión. Pues, *como el espacio se resuelve en puras relaciones externas, todo lo que es interno a la sustancia* —esto es, la sustancia misma, sujeto de las determinaciones externas— *no está propiamente determinado por el espacio*, y sólo cabe buscar en éste aquellas determinaciones de la sustancia que se refieren a cosas externas. Pero, se dirá, la sustancia está en este pequeño espacio, presente en el mismo por doquier, de modo que al dividirse el espacio también se divide la sustancia. Respondo: este espacio mismo es el ámbito de la presencia externa de ese elemento. Quien divide el espacio divide pues la magnitud extensiva de su presencia. Pero además de la presencia externa, esto es, de las determinaciones relativas de la sustancia, hay otras internas, de no existir las cuales aquéllas no tendrían un sujeto en que inherir. Pero las determinaciones internas no están en el espacio, justamente porque son internas. Ni las divide la división de las determinaciones externas, de modo que, por la misma razón, tampoco divide al sujeto mismo, esto es, a la sustancia.
>
> (ww 1: 481; yo destaco).

La solución kantiana depende, pues, esencialmente de dos supuestos: la concepción de los cuerpos como compuestos de sustancias simples que son centros inextensos de fuerzas que se extienden y la concepción del espacio mismo como un puro sistema de relaciones abstraídas de la interacción de esas fuerzas. En la *Investigación sobre la nitidez de los principios de la teología natural y de la moral* (1762), Kant menciona todavía esta solución suya al problema de la infinita divisibilidad del espacio como un "ejemplo del único método seguro de la metafísica" (ww 2: 286). Pero dos años más tarde, en *Sueños de un visionario*, expresa ciertas reservas motivadas por la

dificultad de incorporar a esta doctrina una solución aceptable de los problemas que suscita la interacción de alma y cuerpo.[10] No es posible saber en qué medida estas dudas motivaron las indagaciones que condujeron a Kant a un descubrimiento que, a sus ojos, refuta definitivamente la concepción relacionista del espacio, socavando así una de las bases en que descansaba la anterior solución del problema de la divisibilidad.

Kant publica ese descubrimiento en 1768, en un breve artículo en un semanario de Königsberg.[11] El mismo se refiere a las consecuencias ontológicas de un hecho geométrico familiar: hay cuerpos tales que, si los consideramos por separado, atendiendo a las relaciones espaciales entre sus partes respectivas, resultan ser geométricamente indiscernibles, y que, sin embargo, no son congruentes, pues uno de ellos no puede hacerse caber dentro de la región del espacio que ha llenado el otro. Ejemplos aproximados son el pie izquierdo y el pie derecho de una persona, o, mejor, un zapato izquierdo y el zapato derecho correspondiente. Para determinar un ejemplo exacto nos valemos de una construcción sencilla. Sea K un cuerpo cualquiera, Π un plano cualquiera. De cada punto p de K bajamos la perpendicular a Π. Sea q el punto en que esa perpendicular corta a Π. Si prolongamos esa perpendicular al otro lado de Π, podemos marcar en ella un punto p' tal que el segmento $p'q$ es igual a qp. Llamemos a p' la imagen $\rho(p)$ de p. La correspondencia que asigna a



[10] ww 2: 321–325. Cf. la carta a M. Mendelsohn del 8 de abril de 1766, ww 10: 71. Me refiero a este tema en Torretti 1967, pp. 113–115.

[11] "Sobre el fundamento primero de la diferencia entre las regiones del espacio", ww 2: 377–383. Publiqué una traducción española en *Diálogos* **22**: 139–146 (1972). Analizo su contenido y critico a dos de sus críticos —Couturat y Reidemeister— en Torretti 1967, pp. 119–131.

cada punto p de K su respectiva imagen $\rho(p)$ se llama reflexión de K respecto al plano Π. En virtud de ella corresponde a K un cuerpo $\rho(K)$ que llamaremos una *contrapartida* de K. Por el modo mismo como se lo construye es claro que no se puede hallar una diferencia entre este cuerpo $\rho(K)$ y el cuerpo K atendiendo únicamente a las relaciones espaciales entre sus partes respectivas. Sin embargo, por regla general, K y $\rho(K)$ no son congruentes: K no puede ocupar un espacio que ha ocupado $\rho(K)$. En tal caso, Kant dice que K y $\rho(K)$ son *contrapartidas incongruentes* (*inkongruente Gegenstücke*).[12]

En el mundo en que vivimos hay, sin duda, contrapartidas incongruentes. Ese es el hecho geométrico familiar del cual Kant cree poder inferir importantes consecuencias ontológicas. La imposibilidad de que K ocupe el espacio que puede ocupar su contrapartida $\rho(K)$ es una característica espacial de K. Esta característica no depende, empero, de las relaciones mutuas de sus partes, pues en este aspecto K no se distingue de $\rho(K)$. Pero si el espacio no fuese más que un sistema de relaciones abstraído de la interacción entre las cosas de las que se dice que lo ocupan, K no podría exhibir una característica espacial independiente de las relaciones entre las partes de que consta. La existencia de cuerpos que son incongruentes con sus respectivas contrapartidas demuestra por eso, según Kant, que la concepción relacionista del espacio es falsa, y que el espacio es una entidad *sui generis*, que condiciona el modo mismo de ser de los cuerpos que hay en él, los cuales, por lo tanto, no pueden concebirse simplemente como compuestos de sustancias inextensas, conforme a la doctrina de la *Monadologia physica.* El derrumbe de esta doctrina hace necesario buscar otra solución al problema de la divisibilidad infinita del espacio. Kant establece las bases de su teoría de la idealidad trascendental del espacio y los cuerpos en el curso de los dos años siguientes, publicándolas en 1770, en la disertación latina *Sobre la forma y los principios del mundo sensible y el mundo inteligible.*

---

[12] Dije que K y $\rho(K)$ son incongruentes por regla general. La excepción se produce si hay un plano que divide a K en dos partes, cada una de las cuales es una contrapartida de la otra por reflexión con respecto a ese plano.

La doctrina kantiana de las contrapartidas incongruentes ha sido estudiada por numerosos autores, que generalmente la rechazan con diversos grados de desdén.[13] Pero sólo últimamente han aparecido estudios que, sin aceptar las conclusiones que Kant deriva de la incongruencia de las contrapartidas, demuestran un recto entendimiento del significado y la importancia de su análisis. Me refiero a los ensayos de Earman (1971) y Nerlich (1973).[14] No voy a resumir aquí estos trabajos fácilmente accesibles. Me limitaré a comentar una idea valiosa aportada por Nerlich. Para entenderla conviene hacer explícito un distingo implícito en la exposición precedente. Cada cuerpo *K* puede tener infinitas contrapartidas, pero si es incongruente con una lo es con todas. Cabe distinguir, pues, entre la relación que *K* tiene en tal caso con cada contrapartida y la propiedad en virtud de la cual tiene con ella precisamente esa relación. Diré con Nerlich que un cuerpo *K* es *enantiomorfo* si es incongruente con una de sus contrapartidas.[15] El argumento de Kant puede entonces resumirse así:

1. Hay cuerpos enantiomorfos.
2. La enantiomorfía es un carácter constitutivo del cuerpo enantiomorfo.
3. La enantiomorfía depende de la relación del cuerpo enantiomorfo con el espacio en el cual está.
4. El espacio es un ente *sui generis* y no una mera expresión de las relaciones entre las cosas que están en él. En otras palabras, el espacio no depende ontológicamente de las

[13] Cf. Couturat 1904, Mayo 1954, Reidemeister 1957, Lange 1958/59, Pears 1952, Remnant 1963, Bennett 1970, Block 1974, Sklar 1974. Con posterioridad a esta última fecha, no me he mantenido al corriente de las nuevas publicaciones al respecto.

[14] A esos trabajos aparecidos antes de que éste se redactase en 1973, hay que agregar el libro de Jill Vance Buroker, *Space and Incongruence: The Origins of Kant's Idealism* (1981), quien atribuye tanta importancia como yo al descubrimiento de las contrapartidas incongruentes en la evolución de la filosofía crítica de Kant. Cf. mi reseña en *Diálogos* **39**: 163–167 (1982). Véase también Earman 1989, cap. 7.

[15] Si escribimos *Px* por '*x* es enantiomorfo', *Qxy* = '*x* es la contrapartida de *y*' y *Rxy* por '*x* es congruente con *y*', la propiedad *P* puede caracterizarse así:

$$\forall x(Px \leftrightarrow \exists x(Qxy \rightarrow \neg Ryx)$$

cosas espaciales.

5. El espacio condiciona el modo mismo de ser de los cuerpos. En otras palabras, los cuerpos dependen ontológicamente del espacio.

La conclusión 4 se desprende, según Kant, de las premisas 1 y 3. La conclusión 5 depende además de la premisa 2. Kant sostiene las tres premisas y, por ende, las dos conclusiones. Nerlich defiende la conclusión 4, pero renuncia a la 5, pues para demostrar 3 (y deducir 4), tiene que socavar la premisa 2. Para la filosofía crítica de Kant, empero, el resultado más importante es justamente 5, la pieza clave del idealismo trascendental. El razonamiento de Nerlich será más fácil de seguir si en vez de hablar de cuerpos me refiero a figuras planas. La contrapartida de una figura plana F puede definirse mediante una construcción igual a la presentada arriba, con el requisito adicional de que el plano Π sea perpendicular al plano Φ de F. (Esto equivale a efectuar una reflexión de F respecto a una recta en Φ, a saber, aquella en que Π corta a Φ). Diré que F es incongruente con su contrapartida $\rho(F)$ si no es posible deslizar F sobre Φ hasta llevarla a coincidir con $\rho(F)$. Consideremos las figuras ʃ y ʅ. Según nuestras definiciones, son contrapartidas incongruentes. Por lo tanto, son enantiomorfas. ¿Diremos que esta propiedad es un carácter constitutivo suyo? Una observación muy simple se opone a esta conclusión. Si las figuras ʃ y ʅ se trazan en una cinta de Möbius (definida en la nota 5), es posible transportar una de ellas sin salirse de la cinta hasta llevarla a coincidir con la otra. Consideraciones análogas se aplican a los cuerpos. Sólo hay enantiomorfos en un espacio orientable. Si K es un cuerpo enantiomorfo en un espacio de este género, hay una región finita $\mathscr{R}$ que contiene a K. $\mathscr{R}$ puede siempre concebirse como un subespacio orientable de un espacio no orientable.[16] Si $\mathscr{R}$ se concibe así, K no es enantiomorfo. General-

[16] Los espacios no orientables de tres dimensiones no pueden, claro está, representarse plásticamente como la cinta de Möbius. Pero así como esta se obtuvo identificando, en un orden apropiado, dos lados opuestos de un rectángulo, es posible construir espacios tridimensionales no orientables identificando, según una regla idónea, pares de caras de un poliedro. Véase Seifert y Threlfall 1934, pp. 206 y ss.

mente, pues, sólo se puede decidir que un cuerpo es enantiomorfo teniendo en cuenta la índole global del espacio en que se encuentra. Nerlich concluye, con razón, que la enantiomorfía de un cuerpo depende de su relación con el espacio total, y que, por lo tanto, el espacio es ontológicamente independiente de los cuerpos.[17] Pero el razonamiento de Nerlich supone que no se puede establecer la enantiomorfía de un cuerpo con sólo examinarlo a él mismo (ni siquiera basta considerar el ambiente circundante más próximo). Contra lo que sostiene la premisa 2, la enantiomorfía no puede reputarse constitutiva del cuerpo enantiomorfo, a menos que los cuerpos dependan ontológicamente del espacio total en que se encuentran. Pero ésta es la proposición 5 que Kant justamente pretendía *derivar* de la premisa 2. El razonamiento de Nerlich funda, pues, en la enantiomorfía una tesis de corte newtoniano sobre la independencia ontológica del espacio, pero no nos permite utilizarla para demostrar la tesis específicamente kantiana de la dependencia ontológica de los cuerpos respecto del espacio. Esta tesis, si es correcta, tendrá que establecerse por otra vía. Kant, por cierto, no lo ha visto así. Ignorando el distingo entre espacios orientables y no orientables, no ha conocido el respaldo que ese distingo aporta a su propia argumentación, pero tampoco ha visto las limitaciones que impone al alcance de ésta.

---

[17] Esta conclusión coincide con la proposición 4, arriba atribuida a Kant. Las cosas espaciales a que dicha proposición se refiere no sólo son los cuerpos, sino también sus partes, que Kant en su juventud concebía, en último término, como mónadas inextensas. El razonamiento de Nerlich permite concluir únicamente que el espacio no depende de los cuerpos, esto es, de las cosas *extensas* que hay en él. Mas no se opone, por ejemplo, a una nueva monadología que fundamente la naturaleza del espacio en la interacción de mónadas inextensas, pero haga depender del espacio mismo, globalmente considerado, algunas de las características de los cuerpos en que se agrupan y reparten las esferas de influencia de esas mónadas.

III. UN ESQUEMA QUE SURGE DE LA NATURALEZA DE LA MENTE

Si el espacio no depende de las cosas espaciales, es un ente peculiarísimo, pues no es propiedad ni relación, pero tampoco cabe llamarlo sustancia. El marco de la ontología tradicional resulta estrecho para encuadrarlo. En la ya mencionada disertación de 1770, Kant propone una respuesta conjunta a la doble cuestión de la naturaleza del espacio y la del del tiempo. Esta respuesta reaparece casi inalterada en la primera edición de la *Crítica de la razón pura* (1781) y sirve de base a lo que normalmente llamaríamos la filosofía de la geometría de Kant. Sus líneas generales son bien conocidas. El hombre sólo puede conocer la realidad existente en virtud de modificaciones que padece en su propio estado. La conciencia de una de estas modificaciones, en cuanto se refiere exclusivamente al sujeto que la padece, se llama sensación; en cuanto se refiere sin intermediarios, al objeto mismo que la modificación hace presente, se llama intuición empírica.[18] El objeto de una intuición empírica se llama fenómeno.[19] Aquello que en el fenómeno corresponde a la sensación se llama la *materia* del fenómeno. Esta materia, que varía con el contenido de las sensaciones que hacen presente el fenómeno, se distingue de la forma del fenómeno, que es universal e invariable. Kant ofrece por lo menos tres caracterizaciones generales de la forma. En la disertación de 1770 escribe que en la representación de los sentidos, además de la materia (que allí simplemente se equipara a la sensación), hay algo "que se puede llamar *forma*, a saber, la figura de lo sensible, que se exhibe, en cuanto lo múltiple que afecta los sentidos es coordinado conforme a una cierta ley natural de la mente"

---

[18] La *intuición* según Kant es conocimiento —es decir, representación consciente referida a un objeto— *inmediato* de un objeto *individual*; se contrasta con el concepto, que representa su objeto a través de la *mediación* de características *generales*, que el objeto comparte con otros. Véase, por ejemplo, A 320/B 376.

[19] Véase A 320/B 376; A 20/B 34. Kant distingue en la *Crítica de la razón pura* entre el objeto de una intuición empírica no determinado conceptualmente, al cual llama *Erscheinung* (A 20/B 34), y el mismo, en cuanto ha sido concebido como objeto conforme a la unidad de las categorías, al cual llama *phænomenon* (A 248). El distingo es difícil de expresar en castellano y no tiene importancia en el presente contexto.

(ww 2: 392). Esta forma, prosigue Kant, "atestigua una cierta relación o respecto de lo múltiple sentido [*sensorum*], pero no es en verdad propiamente una silueta o esquema del objeto, sino únicamente una cierta ley ínsita en la mente, para coordinar lo múltiple sentido que nace de la presencia del objeto (*non nisi lex quædam menti insita, sensa ab obiecti præsentia orta sibimet coordinandi*)" (ww 2: 393). En la primera edición de la *Crítica de la razón pura* (1781), la forma del fenómeno se caracteriza como aquello que "hace que lo múltiple del fenómeno se intuya ordenado en ciertas relaciones" (A 20). En la segunda edición el pasaje aparece corregido: forma del fenómeno se llama aquello que "hace que lo múltiple del fenómeno pueda ser ordenado en ciertas relaciones" (B 34).[20] El texto de 1781 puede entenderse como una expresión abreviada de las ideas de 1770. Pero el texto de 1787 claramente dice otra cosa: ahora la forma del fenómeno *hace posible* ordenar la multiplicidad fenoménica de cierto modo, pero no es ella misma un *principio de orden*, una ley o patrón de ordenación o coordinación. En la sección IV veremos que este cambio nada desdeñable en el concepto kantiano de una *forma* de los fenómenos era indispensable para ajustarlo a la doctrina crítica del entendimiento, presentada ya en 1781, pero aclarada y precisada en 1787. En la presente sección consideraré la filosofía de la geometría que Kant asocia a su versión original del concepto de una forma de los fenómenos, según aparece expuesta en la disertación de 1770 y en aquellos pasajes de la obra posterior notoriamente inspirados en aquella. Desde 1770, Kant sostiene invariablemente que hay dos formas de los fenómenos, a saber, la forma de los fenómenos del sentido interno,[21] o sea, el tiempo, y la forma de los fenómenos del sentido

---

[20] El texto alemán de 1781 dice: "dasjenige aber welches macht, daß das Mannigfaltige der Erscheinung, in gewissen Verhältnissen geordnet, angeschaut wird, nenne ich die *Form* der Erscheinung." El de 1787 dice: "dasjenige aber welches macht, daß das Mannigfaltige der Erscheinung in gewissen Verhältnissen geordnet werden kann nenne ich die *Form* der Erscheinung."

[21] La forma de los fenómenos del sentido interno es a la vez forma universal de los fenómenos, según Kant, "por cuanto todas las representaciones, tengan o no como objeto a entes externos, en sí mismas, como determinaciones de la mente, pertenecen al estado interno" (A 34/B 50). He expresado graves reservas sobre esta doctrina en Torretti 1967, pp. 209–214.

externo o espacio. En el presente estudio, interesa sólo este último.

No vale la pena repetir aquí los argumentos mediante los cuales Kant concluye que eso que ordinariamente llamamos espacio satisface los criterios de su concepto de una forma de los fenómenos (WW 2: 402–406; A 22–30/B 37–45). Debo subrayar, en cambio, un distingo importante. La forma de los fenómenos u objetos de la intuición empírica se llama comúnmente en los escritos de Kant, 'forma de la intuición'. Este modo de expresión es razonable, pues dicha forma no depende de las características individuales de los fenómenos, según se manifiestan en la peculiaridad de las sensaciones que los hacen presentes, sino que constituye un aspecto universal e invariable de nuestra representación de los fenómenos, de nuestro conocimiento sensible o intuición empírica de ellos. El espacio es, según esto, una forma de la intuición externa o conocimiento sensible de objetos fuera de mí.[22] Ahora bien, según Kant, el espacio o forma de la intuición externa es tema él mismo de una *intuición formal* (otro tanto cabe decir del tiempo). La similitud verbal de estas descripciones no debe hacer que perdamos de vista su diferencia conceptual. No hay nada en la noción de una forma del fenómeno, en ninguna de las tres versiones arriba presentadas, que imponga la conclusión de que esa forma se conoce por sí misma, separada del fenómeno, y que su conocimiento es una intución. De hecho, la versión de 1770, que caracteriza la forma del fenómeno como una ley ordenadora, sugiere más bien que su conocimiento, si lo hay, es de índole conceptual. Kant aduce el *factum* de la ciencia geométrica para probar que poseemos un conocimiento del espacio y que este conocimiento es intuitivo. Utiliza esta prueba para corroborar su tesis de que el espacio es una forma de la intuición. Consideremos esto con más detenimiento.

---

[22] 'Externo' ('äußerlich') o 'fuera de mí' ('außer mir') es según Kant una expresión ambigua, que puede significar ya sea "lo que existe separado de nosotros *como cosa en sí*", ya sea "lo que meramente pertenece al *fenómeno* externo", esto es, al que es representado *en el espacio* (A 373). Cuando se dice que el espacio es la forma de la intuición externa, se usa la expresión en este último sentido (cf. A 23/B 38. bajo el número 1 de la "exposición metafísica" del espacio. Por lo tanto, la descripción del espacio como forma de la intuición externa no tiene ningún valor informativo.

La geometría es un conocimiento de configuraciones espaciales, independiente de la materialidad de los fenómenos que las exhiben. Prescindiendo de toda información particular que puedan suministrar las sensaciones, la geometría determina propiedades y relaciones de tales configuraciones espaciales, que necesariamente posee cualquier objeto que revista la configuración respectiva. El conocimiento geométrico bien puede considerarse, pues, como un conocimiento del espacio. Tal conocimiento es *formal*, pues no depende de lo que Kant llama la *materia* del fenómeno. Pero ¿es lícito sostener que es intuitivo? Kant funda este aserto en tres consideraciones: en primer lugar, la verdad de las proposiciones geométricas no se deja justificar por un análisis de los conceptos que figuran en ellas; en segundo lugar, hay conocimientos geométricos que ni siquiera es posible describir mediante conceptos; por último, la demostración geométrica procede a cada paso en la intuición.[23] Me referiré a este último punto en la sección v. Examinemos ahora los dos primeros.

En la disertación de 1770 Kant sostiene que la diferencia entre contrapartidas incongruentes "no puede describirse discursivamente —es decir, reducirse a características intelectuales— mediante ningún despliegue de agudeza mental". Sólo "una cierta intuición pura" permite advertir la diversidad o incongruencia entre ellas, en virtud de la cual, como se vio en la sección II, los cuerpos que están en esta relación no pueden caber en un mismo lugar, a pesar de que son indiscernibles "en todo lo que es expresable por características inteligibles a la mente a través del lenguaje".[24] La misma idea apa-

---

[23] Las tres consideraciones aparecen claramente expuestas en el § 15C de la disertación de 1770, dedicado a establecer que la representación del espacio es una "intuición pura" (WW 2: 402s.).

[24] "Quæ iaceant in spatio dato unam plagam versus, quæ in oppositam vergant, discursive describi, scilicet ad notas intellectuales revocari nulla mentis acie possunt, ideoque, cum in solidis perfecte similibus atque æqualibus, sed discongruentibus, cuius generis sunt manus sinistra et dextra (quatenus solus secundum extensionem concipiuntur) aut triangula sphærica e duobus hemisphæriis oppositis, sit diversitas, per quam impossibile est, ut termini extensionis coincidant, quanquam per omnia, quæ notis, menti per sermonem intelligibilibus, efferre licet, sibi substitui possint, patet: hic non nisi quadam intuitione pura diversitatem, nempe discongruentiam, notari posse" (WW 2: 403).

rece de nuevo en el § 13 de los *Prolegómenos*. "La diferencia entre cosas semejantes e iguales pero incongruentes (por ejemplo, caracoles cuyas espirales se desenvuelven en sentidos opuestos) no puede hacerse comprensible mediante ningún concepto, sino sólo a través de la relación con la mano derecha y la izquierda, la cual nos remite inmediatamente a la intuición" (ww 4: 286). Este es el único ejemplo propuesto por Kant de un conocimiento geométrico que no es posible expresar discursivamente, empleando términos generales. Este uso de las contrapartidas incongruentes —el único que Kant les da en el más difundido de sus escritos teóricos, *Prolegómenos*— ayuda a entender el desdén con que algunos autores tratan la teoría kantiana de las contrapartidas. No es verdad que la geometría no disponga de recursos conceptuales para describir la diferencia entre las contrapartidas. En la sección II expliqué el concepto de contrapartida mediante una construcción que asignaba de modo exclusivo a cada punto de un cuerpo un punto único del espacio fuera de él. Dicha asignación puede entenderse como la restricción al cuerpo considerado de lo que se llama una transformación del espacio, esto es, una correspondencia que asigna, en forma exclusiva, a cada punto p del espacio un punto imagen p' (que podría ser idéntico a p). Consideremos la familia de transformaciones que asignan a cada figura espacial una contrapartida suya. Obviamente, estas transformaciones preservan las distancias. Vale decir, si p' y q' son las imágenes de dos puntos cualesquiera p y q, la distancia entre p' y q' será igual a la distancia entre p y q. Pero no todas las isometrías o transformaciones que preservan las distancias asignan a cada figura espacial una contrapartida suya. (Piénsese, por ejemplo, en una rotación de todo el espacio alrededor de una recta fija). Distinguimos dos clases de isometrías: las isometrías de la primera clase transforman a cada figura espacial en una figura congruente con ella; las de la segunda clase transforman a cada figura espacial en una contrapartida suya que, como sabemos, por regla general será incongruente con ella. Es obvio que para expresar discursiva o conceptualmente la diferencia entre un cuerpo y sus contrapartidas basta describir conceptualmente la diferencia entre las isometrías de la primera y de la segunda clase. Ello puede hacerse como sigue. Cada punto del espacio puede identificarse por los tres números reales que expresan su distancia orientada a tres

planos perpendiculares. (Por 'distancia orientada' quiero decir que si p y q son puntos equidistantes de uno de los planos pero situados a distintos lados del mismo, el número correspondiente a p es igual al número correspondiente a q multiplicado por −1.) Esos tres números son las coordenadas cartesianas del punto relativamente al sistema definido por los tres planos, su orientación y la unidad de distancia elegida. Para caracterizar una transformación del espacio que asigna a cada punto m una imagen m' basta expresar las coordenadas de m' como funciones de las coordenadas de m. Si la transformación es una isometría, las coordenadas de m' son funciones lineales de las coordenadas de m (pues una isometría obviamente transforma rectas en rectas), cuyos coeficientes satisfacen cierto requisito. Sean (x_1, x_2, x_3) las coordenadas de m, y (x_1', x_2', x_3') las de m'. Entonces una isometría del espacio euclidiano queda caracterizada por el siguiente sistema de ecuaciones,

$$x' = k_i + \sum_{h=1}^{3} a_{ih}x_h \qquad (i = 1,2,3)$$

sujeto a la condición de que la matriz de los coeficientes a_{ih} sea ortogonal, esto es, que el producto de dicha matriz por su traspuesta sea igual a la matriz unidad. Como la determinante de la matriz unidad es igual a 1, la determinante del producto de dos matrices es igual al producto de sus determinantes, y la determinante de una matriz es igual a la determinante de su traspuesta, es claro que la determinante de la matriz de los coeficientes a_{ih} será igual a 1 o a −1. Si es igual a 1, la isometría es de la primera clase; si es igual a −1, la isometría es de la segunda clase.[25] La diferencia entre un cuerpo

[25] Pido excusas al lector matemático por la latitud de estas explicaciones, al lector filosófico por su tono dogmático. Con ellas buscaba únicamente hacer claro a éste último que la diferencia entre las contrapartidas puede describirse sin apelar a una supuesta intuición del espacio. Para no extenderme demasiado, he recurrido a algunos términos que algunos hallarán esotéricos. Una *matriz* es una familia de familias de números. Si es finita —como en el caso arriba considerado de una familia de tres familias de tres coeficientes numéricos cada una— cada familia puede desplegarse como una columna de números y la familia de familias como una secuencia de columnas, esto es, como una tabla rectangular. La matriz

y sus contrapartidas se puede concebir, pues, en términos de la diferencia entre números positivos y negativos. Si bien los números de que aquí hablamos son números reales, para concebir la diferencia indicada basta remitirse a la teoría más simple de los números enteros. Éstos pueden y suelen concebirse como pares ordenados de números naturales. Así concebidos, los enteros que llamamos 1 y −1 son los pares de naturales $\langle 1,0 \rangle$ y $\langle 0,1 \rangle$. Se dirá que la noción de orden supone, si no una intuición del espacio, de todos modos una del tiempo. Sin negar que la noción de orden tiene quizás su origen psicológico en la experiencia vivida de la sucesión temporal, debo recordar que el concepto de par ordenado puede definirse sin apelar a la noción de orden. Sea $\{a,b\}$ el conjunto cuyos elementos son a y b (el orden no cuenta: $\{a,b\} = \{b,a\}$). Entonces puede *estipularse* que el par ordenado $\langle a,b \rangle$ no es otra cosa que el conjunto $\{\{a\},\{a,b\}\}$, que obviamente difiere de $\langle b,a \rangle = \{\{b\},\{a,b\}\}$.

$$\begin{bmatrix} a_{11} & a_{12} & a_{13} \\ a_{21} & a_{22} & a_{23} \\ a_{31} & a_{32} & a_{33} \end{bmatrix} \qquad (1)$$

es rectangular si y sólo si los nueve números que la componen satisfacen las ecuaciones siguientes:

$$(a_{11})^2 + (a_{21})^2 + (a_{31})^2 = (a_{12})^2 + (a_{22})^2 + (a_{32})^2 = (a_{13})^2 + (a_{23})^2 + (a_{33})^2 = 1$$

$$a_{11}a_{12} + a_{21}a_{22} + a_{31}a_{32} = a_{12}a_{13} + a_{22}a_{23} + a_{32}a_{33} = a_{12}a_{13} + a_{22}a_{23} + a_{32}a_{33} = 0$$

La *traspuesta* de una matriz es la matriz obtenida invirtiendo los índices, esto es, en el caso considerado, la matriz

$$\begin{bmatrix} a_{11} & a_{21} & a_{31} \\ a_{12} & a_{22} & a_{32} \\ a_{13} & a_{23} & a_{33} \end{bmatrix} \qquad (2)$$

Una definición de la *determinante* de una matriz se hallará en cualquier texto de álgebra. Específicamente, la determinante de la matriz (1) es igual a

$$a_{11}a_{22}a_{33} + a_{12}a_{23}a_{31} + a_{13}a_{21}a_{32} - a_{11}a_{23}a_{32} - a_{12}a_{21}a_{33} - a_{13}a_{22}a_{31}$$

He bosquejado un modo de expresar conceptualmente la diferencia entre un cuerpo y sus contrapartidas mediante nociones que, aunque relativamente sencillas, no eran familiares en tiempos de Kant. Pero puedo llevar aún más lejos mi crítica: mientras la geometría no disponga de recursos conceptuales para expresar esa diferencia, tiene simplemente que ignorarla. Así, Euclides entiende que dos triángulos en que son respectivamente iguales dos lados y el ángulo comprendido entre ellos son geométricamente equivalentes, sin pararse a distiguir si el mayor de los lados iguales precede o sigue al menor cuando el ángulo entre ambos se describe, digamos, en el sentido en que marchan las manecillas del reloj (*Elementos*, I, prop. IV). La ciencia geométrica no puede interesarse sino en lo que puede concebir; las diferencias inconcebibles le son lisa y llanamente indiferentes.

Aunque no es posible aceptar la tesis kantiana de que tenemos conocimientos geométricos inaccesibles a nuestra facultad intelectual, no hay duda de que Kant tiene razón cuando sostiene que las verdades de la geometría no pueden establecerse por mero análisis de los conceptos geométricos. Esta es la tesis que expresa en la *Crítica de la razón pura* y en los *Prolegómenos* diciendo que dichas verdades son, en buena parte, proposiciones sintéticas, esto es, proposiciones cuyo contenido informativo rebasa el de los conceptos combinados en ellas.[26] Aunque casi todas las proposiciones geométricas pueden deducirse de unas pocas conforme a las leyes de la

---

[26] En la disertación de 1770 Kant aduce tres ejemplos para ilustrar esta tesis: "En el espacio no hay más que tres dimensiones; entre dos puntos no hay sino una recta única; desde un punto dado sobre una superficie plana se puede describir un círculo con un radio dado" (WW 2: 402). Vimos en la sección I que Kant ya había reconocido la índole sintética del primer ejemplo en su escrito primerizo de 1746. Los dos primeros ejemplos reaparecen en la *Crítica de la razón pura*, A 249/B 299 y B 41, pero no vuelve a citar el tercero, a pesar de que es el único que reproduce un postulado de Euclides (el Postulado 3). En la *Crítica de la razón pura* figuran otros ejemplos nuevos: la recta es la línea más corta entre dos puntos (B 16; también WW 4: 269), tres puntos yacen siempre en un plano (A 732/B 761), la suma de dos lados de un triángulo es siempre mayor que el tercero (A 25/B 39). Un cuarto ejemplo equivale al segundo de la disertación: dos rectas no pueden encerrar un espacio (B 65; A 220/B 268). Curiosamente, Kant cita a ambos, uno tras otro, como si describiesen distintos estados de cosas, en A 163/B 204.

lógica, la deducción tiene que partir en último término de proposiciones indemostrables. Estas incluyen no sólo definiciones, sino asertos de los cuales, según Kant, hay que preguntarse si son verdaderos o falsos. Kant estima que esos asertos en que descansa todo el edificio deductivo de la geometría son evidentemente verdaderos. No le cabe duda de que los conceptos que allí figuran se combinan *necesariamente* como ellos dicen. Pero esa necesidad no puede conocerse con sólo atender a los conceptos mismos. Para fundarla hay que recurrir a una fuente de conocimiento extraconceptual. Ésta no puede ser sino una clase de intuición, diferente de la intuición empírica, puesto que es capaz de fundar verdades necesarias.[27] Tal es, según Kant, la intuición formal del espacio.

La negación de un aserto sintético no puede implicar una contradicción. Sea, pues, $\mathscr{A} = \{\alpha_1, \ldots, \alpha_n\}$ un conjunto de proposiciones tales que toda la geometría puede deducirse de ellas pero no hay ninguna entre ellas, α_k, que se deduzca de $\mathscr{A} \setminus \{\alpha_k\}$ (esto es, el conjunto que resta al eliminar α_k de $\mathscr{A}$). La tesis kantiana sobre la índole sintética de las verdades geométricas significa entonces que es posible edificar un sistema deductivo coherente adoptando como premisas indemostrables la unión de $\mathscr{A} \setminus \{\alpha_k\}$ y la negación de α_k ($1 \quad k \quad n$). Distintas combinaciones de proposiciones indemostrables generarán diversas geometrías. Kant comprendió que existía esta posibilidad en el mismo momento en que reconoció que la tridimensionalidad del espacio no podía demostrarse por análisis de conceptos, como pretendía Leibniz. Sin embargo, en las obras de su madurez la ignora por completo y nunca vuelve a hablar de una "geometría suprema" que reúna una pluralidad de geometrías. Sólo en un paréntesis del § 15D de la disertación de 1770 indica brevemente la razón de este radical cambio de postura. Dando por supuesto que la ciencia fundada en nuestra intuición no es otra que la geometría clásica de Euclides, comenta:

> Qui relationes quascunque alias, quam per ipsum [conceptum spatii] præcipiuntur, mente effingere allaboraret, operam

[27] Cf. el § 7 de los *Prolegómenos*, (ww 4: 281).

> luderet, quia hoc ipso conceptu in figmenti sui subsidium uti coactus esset.
>
> Quien se esfuerce en idear mentalmente cualesquiera otras relaciones que las que [nuestro concepto de espacio] prescribe, pierde su labor, pues se ve compelido a utilizar este concepto mismo en apoyo de su ficción.
>
> (ww 2: 404s.)

¿Qué significan estas palabras? Cabe entender que aluden al aserto de Kant según el cual la demostración geométrica tiene que apoyarse a cada paso en la intuición. En la sección v comentaré varias interpretaciones de este aserto. Por ahora, baste señalar que en la *Crítica de la razón pura* aparece íntimamente asociado a la concepción kantiana de la matemática como una ciencia que tiene que "construir" sus conceptos, esto es, "exhibir una intuición que les corresponda *a priori*".[28] Es obvio que si la única intuición no empírica disponible para la construcción de conceptos geométricos es la intución formal del espacio que según Kant "prescribe" las relaciones características de la geometría euclidiana, toda pretendida geometría alternativa queda fatalmente englobada en ella. Esta concepción "constructivista" de la matemática adoptada por Kant debe probablemente bastante a la influencia de Johann Heinrich Lambert (1728–1777), matemático y filósofo amigo suyo, a quien Kant saluda en la carta que le dirigiera del 31 de diciembre de 1765, como "el primer genio de Alemania capaz de hacer una contribución importante y duradera al género de investigaciones" con que Kant mismo se ocupa (ww 10: 54). Lambert observó agudamente que Euclides emplea las expresiones "por definición" y "por hipótesis" como sinónimos. Ello se debe, según él, a que "mientras la posibilidad del concepto no ha sido demostrada, la definición es solamente una hipótesis".[29]

---

[28] A 713/B 741. En una nota del escrito contra Eberhard dice Kant: "In allgemeiner Bedeutung kann alle *Darstellung* eines Begriffs durch die (selbsttätige) Hervorbringung einer ihm korrespondierenden Anschauung Konstruktion heißen" (ww 8: 192n.).

[29] J. H. Lambert, carta a G. J. von Holland del 11 de abril de 1765; citado por Stäckel y Engel 1895, p. 142.

La posibilidad del concepto se establece construyéndolo. En los años en que Lambert mantiene correspondencia con Kant se interesa vivamente por la discusión en torno al Postulado 5 de Euclides[30] y redacta en 1766 una *Teoría de las Paralelas* que Johann Bernoulli publicó póstumamente veinte años después.[31] En dicha obra, Lambert considera tres geometrías (bidimensionales) alternativas, cuyas diferencias se dejan caracterizar fácilmente con ayuda de una sencilla figura: dadas dos rectas que se cortan perpendicularmente en el punto A, levantamos una perpendicular en un punto B (A) de la primera y otra perpendicular en un punto C (A) de la segunda. Sea D el punto de intersección de estas perpendiculares. Entonces $ABCD$ es un cuadrilátero con ángulos rectos en A, B y C. En la geometría euclidiana, el ángulo en D necesariamente es recto. Las otras dos geometrías consideradas por Lambert se caracterizan porque el ángulo en D es obtuso y agudo, respectivamente.[32] Lambert observa que la geometría del ángulo obtuso está realizada en la superficie de una esfera (si consideramos a los círculos máximos como rectas sobre esa superficie) y agrega: "De esto casi me atrevería a inferir que la tercera hipótesis se cumple en el caso de una superficie esférica imaginaria" (esto es, una cuyo radio es un múltiplo de $i =$ (−1)).[33] Las realizaciones indicadas por Lambert demuestran sin duda, a su modo de ver, la posibilidad de estas concepciones geométricas anó-

---

[30] El Postulado 5 de Euclides puede parafrasearse así: dadas tres rectas λ, μ, ν, en un mismo plano, tales que λ corta a μ en el punto P y a ν en el punto Q, μ y ν se cortan en aquel lado de λ en que los ángulos internos en P y Q suman menos de dos rectos. Desde la antigüedad se sostuvo que este postulado no es tan evidente como los otros y se reclamó una demostración, por cuanto asevera la existencia de un punto de intersección de dos rectas que podría caer muy lejos de la región del plano que somos capaces de visualizar.

[31] Reproducida en Stäckel y Engel 1895, pp. 152–207. Bernoulli declara en una nota que el escrito fue redactado en septiembre de 1766

[32] Girolamo Saccheri (1667–1733) había examinado una figura similar a la propuesta por Lambert (exactamente, la figura que se obtiene completando $ABCD$ con su reflexión respecto a la recta AB), intentando demostrar la falsedad de lo que llamó las hipótesis del ángulo obtuso y del ángulo agudo para establecer la verdad de la hipótesis euclidiana del ángulo recto.

[33] "Ich sollte daraus fast den Schluß machen, die dritte Hypothese komme bei einer imaginären Kugelfläche vor" (Lambert, en Stäckel y Engel 1895, p. 203).

malas. La geometría del ángulo agudo se funda en la negación del Postulado 5 combinada con la afirmación de todos los demás principios de la geometría euclidiana. Será elaborada hacia 1830 independientemente por Lobachevsky y Bolyai. El primero demostrará además que las fórmulas trigonométricas de este sistema pueden obtenerse directamente de las fórmulas familiares de la trigonometría esférica con sólo reemplazar en ellas el radio *R* de la esfera por el número imaginario *iR*. La realización de la geometría de Bolyai y Lobachevsky sobre una esfera de radio imaginario, genialmente anticipada por Lambert, no es lo que Kant llamaría una construcción del concepto en la intuición del espacio, pero constituye, me parece, un buen ejemplo de lo que Kant denomina, con una expresión que adopta de Lambert, una "construcción simbólica del concepto".[34] Por otra parte, la realización de la geometría del ángulo obtuso sobre una esfera ordinaria ilustra exactamente la noción kantiana de una construcción intuitiva espacial.

Propongo, a modo de conjetura, que al redactar el pasaje de la disertación sobre las geometrías no euclídeas que cité arriba, Kant tuvo presente la concepción lambertiana de cómo se las puede realizar constructivamente y exhibir así su posibilidad. El pasaje no sugiere que Kant haya tenido una idea muy clara de dicha concepción, pero sí probablemente una idea vaga, como las que uno puede formarse por una alusión hecha de paso en una carta o por indicaciones someras comunicadas en una conversación. No es inverosímil que Kant, quien desde joven se había interesado por la cuestión de las geometrías alternativas, se enterase de este modo, quizás a través de un amigo común, de los rudimentos de la concepción lambertiana, digamos, de la idea general de una realización constructiva de una

---

34 A 717/B 745. En una carta a Kant del 13 de octubre de 1770, en que le comenta su disertación *Sobre la forma y los principios del mundo sensible y el mundo inteligible*, Lambert se refiere al "conocimiento simbólico" como "una cosa intermedia entre la sensación y el verdadero pensamiento puro". Gracias a él, dice, podemos trascender los límites de nuestro pensar efectivo. Lambert agrega esta curiosa observación: "El signo (−1) representa una quimera impensable (*ein nicht gedenkbares Unding*) y sin embargo se puede muy bien usarlo para descubrir teoremas" (WW 10: 110).

geometría no euclídea. La observación contenida en el pasaje citado se aplica con particular justeza al caso más obvio de la realización de la geometría del ángulo obtuso sobre una esfera, más apropiado que el otro para mencionarse en una conversación entre personas cultas pero no especializadas en matemáticas. La realización propuesta en este caso utiliza, claro está, una representación del espacio euclidiano.

No hay nada en los escritos de Kant que corrobore mi conjetura, a pesar de que contienen aquí y allá referencias a ideas y escritos de Lambert. De la correspondencia que sostuvieron entre 1765 y 1770 quedan tres cartas de Lambert a Kant y tres de Kant a Lambert.[35] En esas seis cartas no hay ni una remota alusión a la posible pluralidad de geometrías. Pero, aunque mi conjetura sea falsa, es plausible sostener que el pasaje citado expresa lo que Kant habría dicho si hubiera conocido la concepción lambertiana de las geometrías no euclidianas y su realización constructiva. Seguramente habría juzgado que dicha realización demuestra la posibilidad real de esas geometrías, pero sólo en cuanto son parásitas de la geometría euclidiana. Sin embargo, la concepción lambertiana podría invocarse para combatir esta conclusión. Según ella, en efecto, las mismas representaciones intuitivas que tradicionalmente han servido de base a la construcción de los conceptos de la geometría euclidiana pueden dar pie también a una realización constructiva de los conceptos de otras geometrías. No es razonable, entonces, sostener con Kant que la geometría euclidiana tiene primacía sobre las otras. Antes bien, el hecho señalado sugiere que la intuición formal del espacio, que se deja concebir igualmente bien de una u otra manera, no "prescribe", como pretende Kant, las relaciones postuladas en la geometría clásica, ni determina, por lo tanto, inequívocamente la verdad geométrica, sino que suministra tan sólo una multiplicidad ordenable, que el pensamiento geométrico puede estructurar de diversas maneras. Esta sugerencia se inspira en el modo como Bernhard Riemann enfocará el problema en 1854. Pero, como mostraré en la sección IV, su enfoque tiene antecedentes en el pensamiento maduro de Kant. Pero antes de pasar a esa sección, conviene que veamos brevemente

---

[35] Cartas 33, 34, 37, 39a, 57 y 61 en WW. La primera, la tercera y la última son de Lambert.

cómo Kant usa su prueba de que la geometría se funda en una intuición formal del espacio para corroborar su tesis de que el espacio mismo es una forma de la intuición.

La intuición formal del espacio es intuición pura o *a priori*, pues no depende de las características particulares y cambiantes —la "materia"— de los objetos espaciales cuya "forma" revela, independientemente de su presencia actual. "Si nuestra intuición —dice Kant— fuese tal que representase cosas *como son en sí mismas* no tendría lugar ninguna intuición *a priori* [. . .]. Pues lo que está contenido en el objeto en sí sólo puedo saberlo si me está presente y me está dado. [. . .] Hay pues una sola manera cómo puede ser posible que mi intuición preceda a la actualidad del objeto y constituya un conocimiento *a priori*, a saber, si ella no contiene nada más que la forma de la sensibilidad que precede en mi sujeto a todas las impresiones actuales con que me afectan los objetos."[36] No pretendo entrar aquí en una consideración crítica de este razonamiento, que cito sólo para mostrar cómo la filosofía de la geometría interviene en la fundamentación de una de las piezas esenciales de la doctrina crítica. De él se desprende inmediatamente la caracterización ontológica del espacio ofrecida en la disertación de 1770:

> *El espacio no es algo objetivo* y real, ni sustancia, ni accidente, ni relación; sino como un esquema subjetivo e ideal y que surge de la naturaleza de la mente según una ley estable, para coordinar a cabalidad todo lo que se siente externamente.
>
> Aunque el *concepto del espacio* como un ente o afección objetivo y real es imaginario, sin embargo, *relativamente a todo lo sensible* no sólo es *verísimo* sino que es el fundamento de toda verdad en la sensibilidad externa. Pues las cosas no pueden aparecer a los sentidos bajo ningún aspecto, salvo mediante la facultad mental que coordina todas las sensaciones según una ley estable ínsita en su naturaleza.
>
> (ww 2: 404).

[36] *Prolegómenos*, § 9; ww 4: 282. Cf. *Crítica de la razón pura*, B 41.

Esta doctrina del espacio garantiza la aplicabilidad de la geometría a la descripción exacta de los fenómenos naturales. Kant prosigue:

> Como nada absolutamente puede darse a los sentidos, salvo en conformidad con los axiomas primitivos del espacio y sus consecuencias (según lo preceptuado por la geometría), aunque el principio de estos axiomas es subjetivo, [lo dado a los sentidos] necesariamente concordará con ellos, porque sólo en esa medida concuerda consigo mismo, y las leyes de la sensibilidad serán leyes de la naturaleza *en cuanto ésta puede presentarse a los sentidos.* La naturaleza está sometida, pues, exactamente (*ad amussim*) a los preceptos de la geometría en lo que respecta a todas las propiedades del espacio allí demostradas, no según una hipótesis ficticia, sino por algo dado intuitivamente como condición subjetiva de todos los fenómenos a través de los cuales la naturaleza pueda manifestarse a los sentidos.
>
> (WW 2: 404).

IV. ALGO TAN UNIFORME E INDETERMINADO

Mientras la *forma* de la intuición se concibe como una suerte de esquema para coordinar la *materia* que suministran los sentidos, los términos 'materia' y 'forma' preservan en el lenguaje kantiano algo de su sentido aristotélico tradicional: la forma es lo determinante, la materia lo determinable. Pero según la doctrina crítica madura, toda combinación, y, por ende, todo ordenamiento, ya se trate de una combinación de conceptos o de la unificación de una multiplicidad intuida, es un acto intelectual (B 130). Sólo la espontaneidad mental llamada entendimiento puede operar como un principio determinante. La forma de la intuición, reconocida como el carácter intrínseco y universal de la receptividad de la mente, no puede concebirse entonces como un principio de orden, sino sólo como *aquello que hace posible* la ordenación de la materia sensible según las normas prescritas por el entendimiento. Las formas de la intuición sensible externa e interna hacen posible que lo múltiple suministrado por los

sentidos se combine en una intución empírica ajustada a tales normas, gracias a que ellas mismas, las formas del espacio y el tiempo —esto es, la doble "multiplicidad dada *a priori*" que Kant llama ahora así— son la materia de la actividad determinante y estructuradora del entendimiento.[37] Esta rectificación nada insignificante de conceptos fundamentales debe tenerse en cuenta en la interpretación de la filosofía kantiana de la geometría. Ni en la "Estética trascendental" de la *Crítica de la razón pura*, ni en el capítulo de los *Prolegómenos* titulado "¿Cómo es posible la matemática pura?" se hace cargo Kant de esta rectificación. Pero no faltan los pasajes, en ambas obras, que pueden ayudarnos a esclarecer sus consecuencias con respecto a nuestro tema.

---

37 No puedo explicar aquí esta doctrina. Para refrescar la memoria de quienes la conocen, doy un extracto del pasaje decisivo:

> Porque hay en nosotros, como fundamento *a priori* de la intuición sensible, una cierta forma que descansa en la receptividad de nuestra capacidad representativa (sensibilidad), el entendimiento, como espontaneidad, puede determinar el sentido con lo múltiple de las representaciones dadas, ajustándose a la unidad sintética de la apercepción, y así pensar *a priori* una unidad sintética de la apercepción de lo múltiple de la intuición sensible, como la condición a la cual todos los objetos de nuestra intuición humana necesariamente han de someterse. [. . .] Esta síntesis de lo múltiple de la intuición sensible, que es posible y necesaria *a priori*, puede denominarse síntesis figurativa. [. . .] Para distinguirla del enlace puramente intelectual, hay que llamarla síntesis trascendental de la imaginación [. . .]. Como toda nuestra intuición es sensible, la imaginación pertenece a la sensibilidad, debido a la condición subjetiva bajo la cual únicamente ella puede proporcionar a los conceptos del entendimiento una intuición que les corresponda; pero *como su síntesis es un ejercicio de la espontaneidad, la cual es determinante y no, como el sentido, solamente determinable*, y por ende puede determinar *a priori* al sentido según la forma de éste ajustándose a la unidad de la apercepción, *la imaginación es una facultad para determinar la sensibilidad a priori y su síntesis* [. . .] *tiene que ser* [. . .] *un efecto del entendimiento sobre la sensibilidad* y la primera aplicación del mismo sobre los objetos de la intuición posible para nosotros (a la vez que el fundamento de todas sus otras aplicaciones).
>
> (B 151–152).

Muy importante es también el tercer párrafo del § 26 (B 160–161).

Según Kant, la fuente del conocimiento geométrico es la intuición formal del espacio. En la sección III la he presentado como una simple toma de conciencia de la forma de la intuición externa, en cuya constitución no interviene ninguna iniciativa intelectual. El pensamiento geométrico se limitaría a tomar nota de los caracteres evidentes de la multiplicidad espacial, basando en ellos sus demostraciones. Esta presentación se ajusta a la doctrina sostenida en la disertación de 1770 sobre el uso meramente lógico del entendimiento en las ciencias cuyos conceptos y principios son proporcionados por la intuición sensible pura o empírica.[38] Pero no es compatible con la doctrina madura de Kant sobre la función de la actividad intelectual en la constitución del conocimiento humano y sus objetos propios. En una nota agregada en la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*, Kant explica —pero no acaba de aclarar— cómo debe entenderse la intuición formal del espacio en el contexto de su nueva enseñanza:

> El espacio, representado como *objeto* (como efectivamente se requiere en la geometría) contiene más que la mera forma de la intuición, a saber, una *recolección* (*Zusammenfassung*) de lo múltiple dado según la forma de la sensibilidad, en una representación *intuitiva*; de modo que la *forma de la intuición* da sólo lo múltiple, pero la *intuición formal* da la unidad de la representación (*so daß die Form der Anschauung bloß Mannigfaltiges, die formale Anschauung aber Einheit der Vorstellung gibt*).
>
> (B 160n.)

Kant prosigue con este pasaje que, no obstante su obscuridad, dice lo que necesitamos saber:

> En la Estética simplemente incluí esta unidad en la sensibilidad, sólo para advertir que precede a todo concepto,

[38] "Usus autem intellectus in talibus scientiis quarum tam conceptus primitivi, quam axiomata sensitivo intuitu dantur, non est nisi *logicus*, h.e. per quem tantum cognitionis sibi invicem subordinamus quoad universalitatem conformiter principio contradictionis, phænomena phænomenis generalioribus, consectaria intuitus puri axiomatibus intuitivis" (WW 2: 410s.)

> aunque presupone por cierto una síntesis que no pertenece a los sentidos, pero es lo que primero posibilita todos los conceptos del espacio y del tiempo. Puesto que el espacio o el tiempo son *dados* como intuiciones solamente en virtud de ella (en cuanto el entendimiento determina la sensibilidad), la unidad de esta intuición pertenece *a priori* al espacio y al tiempo, y no al concepto del entendimiento.
>
> (B 161 n.)

Esta idea de una representación cuya *unidad* es *preconceptual* es difícil de conciliar con otros pasajes de la *Crítica de la razón pura*.[39] Pero ello no afecta a la conclusión a la que quiero llegar. Kant nos está diciendo aquí claramente que su exposición de la doctrina del espacio en la Estética trascendental tiene carácter provisorio, pues la intuición del espacio atribuida allí a nuestra receptividad sensible sólo puede darse "en cuanto el entendimiento determina la sensibilidad". La "intuición pura" que según la disertación de 1770 exhibe la estructura común a toda intuición empírica, se analiza ahora en dos componentes: la multiplicidad dada *a priori* con nuestra sensibilidad y la unidad estructurante que le impone el entendimiento.[40] Las leyes del espacio, tema de la geometría, sólo vienen a estar dadas con el segundo de estos componentes. Para apreciar con justeza la filosofía kantiana de la geometría y su lugar en la historia tiene suma importancia establecer en qué precisa medida la índole de la multiplicidad dada *a priori* restringe, según Kant, la libertad del entendimiento para prescribir las leyes del espacio. La obra de Kant no ofrece, por desgracia, una respuesta bien definida a esta cuestión. Pero será útil tomar nota de sus palabras antes de suplementarlas

---

[39] Recuérdese, por ejemplo, el pasaje culminante del decisivo del § 10: "La misma función que confiere unidad a las diversas representaciones *en un juicio*, confiere asimismo unidad a la mera síntesis de representaciones diversas *en una intuición*" (A 79/B 105). Expresada con toda generalidad, esa función se llama 'categoría'. Véase también el § 20.

[40] Cito un pasaje más en apoyo de este distingo: "La mera forma de la intuición sensible externa, el espacio, no es por sí sola un conocimiento (*ist . . . noch gar keine Erkenntnis*), sino que da únicamente lo múltiple de la intuición *a priori*

con una conjetura. Cito un pasaje de la primera parte de los *Prolegómenos*:

> Como el espacio, según lo piensa el geómetra, es exactamente (*ganz genau*) la forma de la intuición sensible que hallamos *a priori* en nosotros y que contiene el fundamento de la posibilidad de todos los fenómenos externos (en lo que respecta a su forma), éstos tiene que concordar necesariamente y con la máxima precisión con las proposiciones del geómetra, que éste no extrae de ningún concepto inventado (*aus keinem erdichteten Begriff*), sino del fundamento subjetivo de todos los fenómenos externos, a saber, de la sensibilidad misma.
>
> (ww 4: 288)

Ya sabemos que hay que reputar provisoria una explicación que ignora el papel que desempeña la espontaneidad intelectual en la constitución del espacio, "según lo piensa el geómetra". Pero parecería que, como quiera que se la reformule, ha de implicar que, conforme a la doctrina kantiana, la estructura geométrica de los objetos fenoménicos depende estrechamente de la índole misma de nuestra sensibilidad y de lo múltiple que ella suministra *a priori*.[41]

---

para un conocimiento posible. Pero para conocer algo en el espacio, por ejemplo, una línea, tengo que trazarla, efectuando así sintéticamente un determinado enlace de lo múltiple dado, de modo que la unidad de este acto es a la vez unidad de la conciencia (en el concepto de una línea) y así solamente viene a conocerse un objeto (un espacio determinado)" (B 137s.). Obsérvese que Kant declara aquí que la unidad de la conciencia es conceptual.

[41] Esta conclusión se hace explícita en el siguiente texto de la *Crítica de la razón pura*, que sí tiene en cuenta la función del entendimiento en la constitución de la geometría:

> Sobre esta síntesis sucesiva de la imaginación productiva en la generación de figuras [cf. notas 37 y 40—R.T.] se funda la matemática de la extensión (geometría) con *sus axiomas, los cuales expresan las condiciones de la intuición sensible a priori* bajo las cuales únicamente puede establecerse el esquema de un concepto puro del fenómeno externo; vgr. entre dos puntos puede haber sólo una línea recta, dos líneas no encierran un espacio, etc.
>
> (A 163/B 204; yo destaco)

Sin embargo, en un largo pasaje del mismo libro (§ 38), cuya importancia para el estudio de la filosofía kantiana de la geometría no ha sido destacada como merece, quizás porque saca de quicio las cómodas ideas fijas en que reposa su interpretación habitual,[42] Kant sostiene que la forma *a priori* del sentido externo no aporta sino el material sobre el cual se ejerce la actividad estructuradora del entendimiento, pero que las leyes que organizan ese material son introducidas en él por el entendimiento mismo. Kant parte allí de la tesis de que todos los fenómenos físicos se ajustan necesariamente a las verdades de la geometría, las cuales expresan, por ende, leyes naturales *a priori.* Cita como ejemplo el conocido teorema según el cual, si dos cuerdas se cortan en el interior de un círculo, el producto de los segmentos en que la primera divide a la segunda es igual al producto de los segmentos en que la segunda dividea a la primera (Euclides, III.35). Menciona luego la generalización que hace extensivo este teorema a las cónicas.[43] Por último, comenta un supuesto fundamento geométrico de la ley de Newton según la cual la atracción universal entre los cuerpos es inversamente proporcional al cuadrado de sus distancias mutuas. Tras estos preparativos, Kant prosigue:

> He aquí, pues, una naturaleza que reposa sobre leyes que el entendimiento conoce *a priori*, sobre todo a partir de principios universales de la determinación del espacio. Me pregunto entonces: ¿Residen estas leyes naturales en el espacio y las aprende el entendimiento cuando sólo busca indagar el rico sentido de aquél? ¿O residen en el entendimiento y en el modo como éste determina el espacio conforme a las condiciones de la unidad sintética en que todos sus conceptos vienen a parar? *El espacio es algo tan uniforme, tan inde-*

---

[42] Es decir, no lo había sido cuando escribí este ensayo en 1973. Últimamente el agudo filósofo del espacio y el tiempo e intérprete de Kant, Michael Friedman, le ha dedicado un profundo y sugestivo estudio titulado “Kant on Space, the Understanding, and the Law of Gravitation: *Prolegomena* § 38” (1989).

[43] En el caso de una cónica que no sea un círculo, en vez de igualdad hay una proporción fija (dependiente de la cónica) entre los productos de los segmentos en que se cortan las cuerdas. Cf. G. Salmon, *A Treatise of Conic Sections*, New York: Chelsea, s.f., p. 150.

> *terminado en lo que respecta a todas sus propiedades particulares, que ciertamente no ha de buscarse en él ningún patrimonio de leyes naturales.* En cambio, aquello que determina en el espacio la forma circular, la figura del cono y de la esfera, es el entendimiento, en cuanto contiene el fundamento de la unidad de la construcción de las mismas.[44] *La mera forma universal de la intuición que se llama espacio es pues el sustrato de toda intuición determinable como referida a objetos particulares, y en él reside sin duda la condición de la posibilidad y la variedad de éstos; pero la unidad de los objetos es determinada exclusivamente por el entendimiento*, según condiciones que residen en su propia naturaleza.
>
> (ww 4: 321s.; yo destaco)

A la luz de la matemática del siglo xx, se siente uno tentado de concluir que la multiplicidad dada, según Kant, *a priori* con la forma de la intuición externa son los puntos del espacio cuya estructura el entendimiento es libre de definir, sin otras restricciones que las que resultan de la cardinalidad de esa colección de puntos.[45] Pero esta interpretación fácil y aparentemente tan obvia del texto anterior entra en conflicto con expresas declaraciones suyas. El espacio, según él, no se relaciona con sus componentes como una *clase* con sus *miembros*, sino como un *todo* con sus *partes* (A 25/B 39; B 136n.). En otras palabras, la multiplicidad dada *a priori* a la actividad estructuradora del entendimiento no es una multiplicidad de puntos, sino de espacios.

---

44 "Dagegen ist das, was den Raum zur Zirkelgestalt, der figur des Kegels und der Kugel bestimmt, der Verstand, so fern er den Grund der Einheit der Konstruktion derselben enthält." Literalmente: "En cambio, aquello que determina [o constriñe] al espacio a [tomar] la forma circular, la figura del cono y de la esfera, es el entendimiento, en cuanto contiene el fundamento de la unidad de la construcción de las mismas."

45 Digo que dos conjuntos tienen la misma cardinalidad si hay una biyección entre ellos, esto es, una correspondencia que a cada elemento del uno asigna un y sólo un elemento del otro, y viceversa. Por ejemplo, el conjunto de los meses del año y el de los apóstoles de Cristo tienen la misma cardinalidad, a saber, 12. Kant, que sin duda pensaba que los puntos del espacio son infinitos, probablemente no hubiera admitido que forman una colección con una cardinalidad determinada, ni mucho menos, con Cantor, que hay conjuntos infinitos con distinta cardinalidad.

> El espacio consta sólo de espacios, el tiempo de tiempos. Puntos e instantes sólo son límites, esto es, meras posiciones que los deslindan; pero estas posiciones presuponen siempre aquellas intuiciones que han de delimitar o determinar, y con meras posiciones como componentes que pudieran estar dados antes que el espacio o el tiempo no es posible constituir ni el espacio ni el tiempo.
>
> (A 169s./B 211)

La multiplicidad dada *a priori* que Kant atribuye a la forma de nuestro sentido externo debe, pues, entenderse como una multiplicidad de espacios parciales. En rigor, según esto, lo dado *a priori* consiste en la posibilidad de deslindar tal multiplicidad de espacios. La naturaleza del sentido externo impone ciertas restricciones a la libertad del entendimiento en la actualización de esta posibilidad. Conjeturo que Kant habría estado de acuerdo en que todos los espacios parciales, como quiera que el entendimiento los deslinde, tienen que satisfacer las condiciones siguientes:

1. *Todo espacio parcial está delimitado por una frontera.* Ella puede considerarse como perteneciente al mismo o como estando entera o parcialmente fuera de él. Esto último ocurre, por ejemplo, si se trata de una cavidad dentro de un cuerpo bien delimitado. Llamo *interior* de un espacio parcial a la parte del mismo que no coincide con la frontera.
2. *En el interior de cada espacio parcial se pueden discernir puntos indivisibles*[46] que son límites de límites de límites de algún espacio parcial.[47]

---

[46] Kant no se hace cuestión de la posibilidad de discernir puntos en el espacio. Admite como obvio que la imaginación gobernada por el entendimiento puede trazar líneas que comienzan y terminan en puntos (cf. el texto citado en la nota 40). En cambio, los autores del siglo XX que han tratado de elaborar una teoría matemática del espacio que no lo conciba, según el uso dominante, como una colección de puntos, prestan especial atención a la construcción de los puntos del espacio *a partir de* los espacios parciales, cuya deslindabilidad dan por supuesta (cf. Menger 1940).

[47] "El límite de un sólido es una *superficie*, el de una superficie es una *línea*,

3. Si x es un punto en el interior del espacio parcial A contenido en el espacio parcial B, x está en el interior de B.
4. Si x es un punto en el interior de los espacios parciales A y B, se puede deslindar un espacio parcial C incluido en A y en B, tal que x está en el interior de C.
5. Si x es un punto en el interior de un espacio parcial A, se puede deslindar un espacio parcial B incluido en A, tal que x está en el interior de B y todos los puntos discernibles en B están en el interior de A.

Kant sólo ha expresado la primera de estas condiciones;[48] pero no es fácil imaginarse que pusiera en duda las otras. Ahora bien, si el entendimiento, al deslindar espacios parciales, tiene que cumplir con las condiciones antedichas, hay que concluir que, según Kant, la forma de la intuición externa lo constriñe a estructurar la multiplicidad dada *a priori* como espacio topológico tridimensional con una base de abiertos formada por los interiores de los espacios parciales deslindables por el entendimiento.[49] Puesta la cosa en estos términos, me parece que para mantenerse fiel al espíritu de Kant habría

---

el de una línea un *punto*. Hay, pues, tres clases de límites en el espacio, como hay tres dimensiones" (WW 2: 403n.).

48 "Raum und Zeit sind quanta continua, weil kein Teil derselben gegeben werden kann, ohne ihn zwischen Grenzen (Punkten und Augenblicken) einzuschließen, mithin nur so, daß dieser Teil selbst wiederum ein Raum, oder eine Zeit ist" (A 169/B 211). Este pasaje documenta suficientemente la condición 1, pero contiene una confusión: los límites que encierra una parte del espacio de modo que sea ella misma un espacio no son puntos sino superficies, cuyas partes pueden ser deslindadas a su vez por líneas, cuyas partes, por último, son deslindables por puntos (cf. nota 47).

49 Para explicar este aserto debo definir algunos términos. Diré que el espacio A está *incluido* en otro espacio B, si todo punto que está en A está también en B. Un espacio A es el complemento $B\setminus C$ de un espacio C en otro espacio B, si cualquier punto x está en A si y sólo si x está en B y no está en C. El complemento de un espacio, a secas, es su complemento en el espacio total. Un espacio B es la unión de una familia de espacios $\{A_i\}$ $(i \in I)$ si un punto está en B si y sólo si está en A_k para algún índice $k \in I$.

Sea $\mathcal{S}$ el espacio total en el sentido de Kant y f una aplicación que asigna a cada espacio parcial $\mathcal{A}$ incluido en $\mathcal{S}$ otro espacio parcial $f\mathcal{A}$ también incluido en $\mathcal{S}$. Diré que $\langle\mathcal{S},f\rangle$ es un espacio topológico si, para cualesquiera espacios parciales $\mathcal{A}$ y $\mathcal{B}$ incluidos en $\mathcal{S}$, (i) $\mathcal{A}$ está incluido en $f\mathcal{A}$; (ii) $ff\mathcal{A} = f\mathcal{A}$; (iii) el conjunto

que atribuir también a la forma de nuestra sensibilidad los dos rasgos siguientes de la topología del espacio: (i) el espacio total no se deja analizar como la unión de una familia finita de espacios parciales finitos (el espacio no es compacto), y (ii) si p y q son dos puntos diferentes siempre es posible deslindar dos espacios parciales, A y B, sin una parte común, tales que p está en el interior de A y q está en el interior de B (el espacio tiene la topología de Hausdorff). En cambio, estimo que en la filosofía madura de Kant las propiedades métricas del espacio, esto es, las propiedades que suponen la definición de una distancia entre los puntos o de una medida —volumen, área o longitud— de los espacios parciales, superficies y líneas, no pueden depender de la mera forma de la sensibilidad. En efecto, las nociones de distancia y de medida envuelven la noción de número. Ahora bien, según Kant, el número es el esquema de las categorías de la cantidad, esto es, "la unidad de la síntesis de lo múltiple de una intuición homogénea en general" (A 142/B 182), y sabemos que para él la unidad de la síntesis de diversas representaciones en una intuición procede del entendimiento (A 79/B 105). Por lo demás, en el citado pasaje de *Prolegómenos* § 38, Kant dice expresamente que sólo el entendimiento puede determinar en el espacio la forma circular o la figura de la esfera. Puesto que una esfera es un espacio parcial cuyos puntos fronterizos equidistan todos de un punto determinado, la determinación de la esfera presupone una definición de distancia y resulta inmediatamente de tal definición. Si ésta dependiera de la forma misma de la intuición, la multiplicidad dada *a priori* poseería de suyo una articulación en esferas, en flagrante contradicción con el texto citado.

---

vacío $\varnothing = f\varnothing$ y (iv) si $\mathcal{A} \cup \mathcal{B}$ designa la unión de $\mathcal{A}$ y $\mathcal{B}$, entonces $f(\mathcal{A} \cup \mathcal{B}) = f\mathcal{A} \cup f\mathcal{B}$. Si la aplicación f cumple estas condiciones, $f\mathcal{A}$ se llama la clausura de $\mathcal{A}$. Un espacio $\mathcal{A}$ se dice *cerrado* si es idéntico a su clausura $f\mathcal{A}$, y se dice *abierto* si su complemento $\mathcal{S}\backslash\mathcal{A}$ es cerrado. El *interior* $\mathrm{Int}(\mathcal{A})$ de un espacio $\mathcal{A}$ es, por definición, la unión de todos los abiertos incluidos en $\mathcal{A}$; y la *frontera* de $\mathcal{A}$ es igual a $f\mathcal{A}\backslash\mathrm{Int}(\mathcal{A})$. Según esto, es claro que un espacio abierto coincide con su interior y que un espacio cerrado incluye su frontera. Además, es fácil demostrar que cualquier unión de abiertos es un abierto. En efecto, sea $\mathcal{A}$ la unión de una familia de abiertos. Si $\mathcal{A}$ no es un abierto hay un punto x en $\mathcal{A}$ que no está en el interior de $\mathcal{A}$. Pero entonces x no está en ningún abierto incluido en $\mathcal{A}$. Pero esto contradice la hipótesis de que $\mathcal{A}$ es la unión de una familia de abiertos.

Veamos esto más de cerca. Definir un concepto de distancia entre puntos equivale a asignar a cada par de puntos p y q un número real no negativo $\delta(p,q)$ tal que, cualesquiera que sean lo puntos p, q y r, se cumplen las condiciones siguientes: (i) $\delta(p,p) = 0$; (ii) si $p \quad q$, $\delta(p,q) = \delta(q,p) > 0$; (iii) $\delta(p,r) \quad \delta(p,q) + \delta(q,r)$. La definición de un concepto de distancia en un espacio permite determinar esferas con su centro en cualquier punto. Sea $\sigma(q;\rho)$ la esfera de centro q y radio ρ. Entonces, el lugar geométrico de los puntos x tales que $\delta(x,q) < \rho$ es el interior de la esfera $\sigma(q;\rho)$. Si se estipula que el interior de cualquier esfera en este sentido métrico es asimismo su interior topológico (nota 49), se define en el espacio una topología bien determinada, la topología inducida por la definición de distancia. Es razonable pensar que Kant habría entendido que la forma de la intuición impone el siguiente requisito a toda definición de distancia que pueda estipular el entendimiento: la topología inducida por ésta debe coincidir con la topología ínsita en la forma de la intuición. En otras palabras, los espacios que ambas topologías determinan como abiertos deben ser exactamente los mismos. Este requisito es restrictivo, pero deja latitud para una gran variedad de definiciones de distancia, que no determinan las mismas esferas, pero inducen la misma topología. Por cierto, Kant no conoció estos conceptos de la matemática del siglo XX y no parece haber adivinado que, al reconocerle una función autónoma al entendimiento en la constitución del espacio geométrico reabre la posibilidad de legitimar una pluralidad de geometrías. Pero cuando nos dice que el espacio es algo tan uniforme, tan indeterminado en lo que respecta a toda propiedad particular (*etwas so Gleichförmiges und in Ansehung aller besondern Eigenschaften so Unbestimmtes*), que no cabe buscar en él la fuente de las leyes que fijan las propiedades de la esfera o de las secciones cónicas, Kant nos aparece decididamente como un precursor de Riemann.[50] La elaboración matemática y filosófica de estas ideas

---

[50] Riemann sostendrá que en el caso de una multiplicidad continua como es el espacio, el fundamento de las relaciones métricas no puede residir en la multiplicidad misma. Con palabras que evocan las de Kant en 1746, propone que dicho fundamento se busque en las fuerzas enlazantes que actúan sobre esa multiplicidad (*in darauf wirkenden bindenden Kräften*—Riemann 1854, p. 20). Riemann emplea la misma palabra alemana 'Mannigfaltigkeit' que utiliza Kant y

revivirá el problema que Kant creía haber resuelto definitivamente en 1770, con su doctrina de la intuición pura: ¿Cuál es la geometría verdadera? Conscientes como él de que no se lo puede resolver mediante experimentos, cuyo mismo diseño e interpretación presuponen la adopción de una geometría, los epistemólogos convencionalistas responderán cortando el nudo gordiano: el problema no tiene sentido, las "condiciones *a priori*" de la manifestación de la verdad no pueden calificarse de verdaderas o falsas.

No he considerado todavía el modo como, según Kant, el entendimiento ha de efectuar la determinación del espacio. Para él, el entendimiento humano es una facultad comparativamente rígida, que opera con arreglo a un número limitado de normas invariables. ¿No podría esta rigidez del entendimiento garantizar, en el pensamiento de Kant, la unicidad de la estructura métrica impuesta por el entendimiento al espacio? Propuse en la sección III que Kant algo sabía sobre la posibilidad de representar intuitivamente concepciones geométricas incompatibles. Si sólo una de ellas corresponde a la estructura naturalmente exhibida por la intuición, las demás pueden descartarse como espurias o parásitas. Pero todas tienen los mismos derechos, si la multiplicidad dada *a priori* con la forma de la intuición no posee de suyo una estructura, o si no posee una estructura métrica. Sea de ello lo que fuere, el modo como el entendimiento determina la forma del sentido externo para constituir la intuición formal del espacio sería un capítulo importantísimo en la filosofía de la geometría de Kant, si éste le hubiera prestado la atención que merecía. Pero su obra da muy pocas indicaciones al respecto. Intentaré resumirlas.

El entendimiento determina la multiplicidad sensible (pura o empírica) cuando la refiere a la "unidad objetiva de la apercepción", combinando lo múltiple en una síntesis con arreglo a las categorías. La aplicación de las categorías a la multiplicidad pura del espacio y el tiempo se efectúa a través de los "esquemas trascendentales". En la articulación del objeto de la geometría intervienen solamente las

---

que he traducido 'multiplicidad'. En la matemática actual esa palabra alemana expresa un concepto bien determinado, atribuible justamente a Riemann. Para significar ese concepto se usa en español la palabra 'variedad' ('variété' en francés, 'manifold' en inglés).

categorías de la cantidad, cuyo esquema, según Kant, es el número. ¿Qué entiende por *número*? Dice en la *Crítica de la razón pura* que "el número es una representación que abarca y recoge (*zusammenbefaßt*) la adición sucesiva de uno a uno (homogéneo)" (A 142/B 182). Esto indica que Kant entiende por *números* solamente los números enteros (o quizás sólo los números naturales, 0, 1, 2, . . .). Se sabe desde el siglo V a.C. que los números enteros son insuficientes para concebir las relaciones geométricas. Así, por ejemplo, la proporción entre la base y la diagonal de un cuadrado no puede concebirse como una relación entre enteros. Por lo tanto, los "números" a través de los cuales se efectúa, según Kant, la aplicación de las categorías de la cantidad a la multiplicidad espacial no pueden ser los enteros. Pero en la edad moderna el término 'número' se usa corrientemente en una acepción más amplia. Simon Stevin decía que "nombre est cela par lequel s'explique la quantité de chascune chose" y Newton declaraba abiertamente:

> Por número no entendemos la multitud de las unidades, sino la relación (*ratio*) abstracta de una cantidad cualquiera a otra cantidad del mismo género que se toma como unidad. Es de tres clases: entero, racional (*fractus*) e irracional (*surdus*). *Entero*, el que es medido por la unidad; *racional*, el que es medido por una parte submúltiplo de la unidad; e *irracional*, aquel con el cual la unidad es inconmensurable.[51]

Sólo esta clase de números, conocida ya en el siglo XVIII por el nombre de 'números reales', puede desempeñar la función que Kant le asigna como "esquema de la cantidad" y caracterizarse como "la unidad de la síntesis de lo múltiple de una intuición homogénea en general" (A 143/B 182). Las oscuridades de la noción ingenua de número real moverán a Weierstraß, Méray, Cantor y Dedekind a fundamentarla mediante una audaz construcción en la noción de número racional, fácilmente derivable a su vez de la noción de entero. Pero Kant no puede haberlo tenido presente cuando ofreció, a

---

[51] Newton, *Arithmetica universalis*, Leiden 1732, p. 4; citado por Gericke 1970, pp. 71s. La cita de Stevin, tomada de Gericke 1970, p. 70, proviene de *L'arithmétique*, Leiden 1685, def. II.

renglón seguido, las dos caracterizaciones del número que cité. Como no puede suponerse que ignorara la existencia de magnitudes inconmensurables, la primera de las dos caracterizaciones hay que atribuirla a una distracción suya. Ahora bien, si se acepta que el "número" que es el "esquema de la cantidad" no es otro que el número real, la concepción kantiana del *modus operandi* del entendimiento en la determinación del objeto de la geometría expresa el predominio casi exclusivo, en la geometría de su tiempo, del método de las coordenadas introducido en el siglo xvii por Fermat y Descartes. Conforme a ese método, cada punto del espacio se representa por un trío ordenado de números reales y el estudio de las figuras geométricas, sus propiedades y relaciones se apoya en los poderosos recursos del álgebra y el análisis. El método conduce naturalmente a la noción de un espacio de un número arbitrario de dimensiones y facilita la introducción de múltiples definiciones de distancia, instaurando así la "geometría suprema" soñada por Kant en su juventud.

v. guiado siempre por la intuición

En esta última sección me referiré, como había anunciado, a la tesis kantiana sobre la necesaria intervención de la intuición en las demostraciones geométricas. La intuición en que toda demostración geométrica se apoya según Kant, no puede ser otra que esa intuición formal del espacio que su filosofía madura concibe como estructurada por el entendimiento. Aunque Kant no lo dice en los textos donde explica su tesis sobre el ingrediente intuitivo de las demostraciones geométricas, los pasajes analizados en la sección iv fuerzan a concluirlo. Resulta entonces que en las demostraciones geométricas el entendimiento no puede extraer de la intuición formal mucho más de lo que él mismo introduce en ella al constituirla. Seguramente no era esto lo que Kant quiso sugerir cuando escribió en 1770 que "la geometría no demuestra sus proposiciones universales pensando el objeto por un concepto universal, como se hace en el orden racional (*in rationalibus*), sino presentándolo a la vista por una intuición racional, como se hace en el orden sensible (*in sensitivis*)" (ww 2: 403).

Pero en este punto, como en tantos otros, las enseñanzas de la disertación de 1770 que la *Crítica de la razón pura* recoge deben reinterpretarse para ajustarlas a su nuevo contexto. En él, la tesis comentada se presenta como una consecuencia inmediata del hecho de que, según Kant, la geometría y, en general, las matemáticas establecen sus conocimientos mediante lo que llama "construcción de conceptos". La construcción de conceptos geométricos, consistente en determinar un objeto que les corresponda en la intuición formal del espacio, ha de entenderse como el ejercicio en concreto de la actividad del entendimiento que constituye dicha intuición formal.[52] El matemático, escribe Kant, "emprende su camino siguiendo intuiciones que exhibe *a priori* ajustándose a los conceptos (*nach Anschauungen, die er a priori den Begriffen gemäß darstellet*)" (A 717s./B 745s.). Así pues, cuando la *Crítica de la razón pura* afirma que las demostraciones matemáticas avanzan siguiendo siempre "el hilo de la intuición pura" (A 425/B 451), debemos entender que ese hilo lo tiende el entendimiento.

La explicación más completa del tema aparece en la sección de la Metodología de la *Crítica de la razón pura* donde Kant compara el método de la filosofía con el método de las matemáticas. En el ensayo de 1762 *Sobre la nitidez de los principios de la teología natural y de la moral*, donde también desarrolla esta comparación, Kant dice que "la matemática considera en sus soluciones, demostraciones y

---

[52] Para convencerse de que esto es así, conviene releer el pasaje citado en la nota 40. Elocuente es también este ejemplo con que Kant ilustra la construcción de conceptos geométricos en el escrito contra Eberhard:

> Cuando Arquímedes circunscribió un polígono de noventa y seis lados alrededor del círculo e inscribió dentro de él otro igual para demostrar que el círculo es menor que el primero y mayor que el segundo y calcular estas diferencias de tamaño ¿supuso (*legte . . . unter*) o no una intuición bajo u concepto de dicho polígono regular? Inevitablemente la supuso (*legte . . . zum Grunde*), mas no porque trazara efectivamente el polígono (lo que habría sido un requisito innecesario y absurdo), sino en cuanto conocía la regla de la construcción de su concepto, y con ella su facultad de determinar la magnitud del mismo con tanta aproximación como quisiera a la del propio objeto y, por ende, de dar a éste en la intuición ajustándose al concepto.
>
> (WW 8: 212)

conclusiones lo universal bajo los signos en concreto", e ilustra esta aseveración con el ejemplo siguiente:

> En la geometría, para conocer las propiedades de un círculo, se dibuja uno, y en lugar de todas las líneas posibles que se cortan en su interior, sólo se trazan dos. Se demuestran las relaciones que hay entre éstas y se contempla en concreto en ellas la regla universal de las relaciones entre todas las líneas que se cortan en todos los círculos.
>
> (ww 2: 278)[53]

La misma idea reaparece en la *Crítica de la razón pura*:

> El conocimiento filosófico contempla pues lo particular sólo en lo universal; el matemático lo universal en lo particular o más bien en lo singular, pero *a priori* y mediante la razón, de suerte que, según como esto particular se determine bajo ciertas condiciones universales de la construcción, así también hay que pensar como universalmente determinado el objeto del concepto, al cual esto particular corresponde a modo de esquema.
>
> (A 714/B 742)

Kant propone un ejemplo que aclara mejor que sus formulaciones abstractas lo que nos quiere decir:

> Désele a un filósofo el concepto de un triángulo y pídasele que averigüe a su manera qué relación hay entre la suma de sus ángulos y el ángulo recto. No tiene nada más que el concepto de una figura encerrada por tres líneas rectas y en ella el concepto de otros tantos ángulos. Por mucho que reflexione sobre este concepto no logrará extraer de él nada nuevo. Puede analizar y esclareceer el concepto de la línea recta, o el de ángulo, o el del número tres, pero no puede

---

[53] Obsérvese que el ejemplo propuesto en 1762 se refiere al mismo teorema (Euclides, III.35) considerado en el pasaje del § 38 de *Prolegómenos* citado y comentado en la sección IV, a propósito de la función activa del entendimiento en la constitución del objeto de la geometría.

> llegar a otras propiedades que lisa y llanamente no están contenidas en estos conceptos. Hágase cargo del problema un geómetra. En el acto empieza por construir un triángulo. Porque sabe que dos ángulos rectos equivalen conjuntamente a la suma de todos los ángulos contiguos que se pueden trazar desde un punto sobre una línea recta, prolonga un lado de su triángulo y obtiene dos ángulos contiguos que sumados equivalen a dos rectos. Divide entonces aquél de estos dos ángulos que es exterior [al triángulo], trazando una línea paralela al lado opuesto del triángulo y ve que aquí surge un ángulo exterior contiguo que es igual a un ángulo interior, etc. Llega así por una cadena de inferencias, guiado siempre por la intuición, a una solución del problema que es totalmente evidente y a la vez universal.
>
> (A 716s./B 744 s.)

Hintikka ha señalado que esta concepción del método matemático debe entenderse a la luz de las explicaciones de Proclo sobre la estructura de las proposiciones y problemas en los *Elementos* de Euclides.[54] Ella consta de seis partes: enunciado (πρότασις), exposición (ἔκθεσις), especificación (διορισμός), construcción (κατασκευή), demostración (ἀπόδειξις) y conclusión (συμπέρασμα). El enunciado formula los datos y lo que se busca; la exposición exhibe separadamente los datos y los prepara para emplearlos en la investigación; la especificación presenta separadamente y aclara lo que se busca; la construcción agrega a los datos lo que hace falta para encontrar lo que se busca; la demostración saca la inferencia requerida razonando científicamente a partir de lo que se ha admitido; la conclusión retorna al enunciado, confirmando lo que se ha demostrado. Proclo dice que, aparte del enunciado y la conclusión, el único elemento imprescindible es la demostración, que debe concebirse como un procedimiento puramente lógico.[55] En efecto, toda la claridad que la expo-

---

[54] Hintikka 1967, p. 126. Las explicaciones de Proclo aparecen en su comentario al libro 1 de los *Elementos*, pp. 203ss. de la edición Friedlein (pp. 159ss. de la traducción inglesa citada en la bibliografía).

[55] Kant reconoce el carácter estrictamente lógico de la demostración propiamente dicha cuando dice que "las inferencias del matemático proceden todas

sición es capaz de suministrar puede estar contenida ya en el enunciado, el cual puede incluir todos los datos que se requieren, sin que sea preciso completarlos por construcción. Proclo piensa que la estructura de la proposición o problema es más perfecta cuando se reduce a πρότασις, ἀπόδειξις y συμπέρασμα, que cuando incluye los otros elementos enumerados. Kant, en cambio, opina que las fases que Proclo llama ἔκθεσις y κατασκευή, al exhibir los datos y completarlos según las posibilidades que esa misma exhibición hace presentes, constituyen el aspecto distintivo del método matemático, sin el cual éste no puede procurarnos conocimientos realmente nuevos.[56]

La "construcción" en el sentido kantiano (que comprende la ἔκθεσις, más la κατασκευή cuando ésta es menester) exhibe intuitivamente los datos en que ha de apoyarse la demostración. ¿En qué radica la necesidad de esta base intuitiva? Tradicionalmente se ha entendido que lo importante para Kant era el carácter a-lógico de la intuición; según esta interpretación, el pensamiento geométrico debía su fecundidad al hecho de que se nutre de una fuente extra-intelectual. Se razonaba así:[57] En los *Elementos* de Euclides no todos los supuestos indemostrables de que dependen las demostraciones se expresan en los axiomas y postulados. Sólo en 1882, un siglo después que la *Crítica de la razón pura*, aparecerá un tratado, las *Lecciones de geometría moderna* de Pasch, que verbaliza todos los supuestos en que descansa. En esa obra, como en todas las axiomatizaciones de la geometría que la suceden —Pieri 1899, Hilbert 1899, Veblen 1904, Hjelmslev 1907, Huntington 1913, etc.— los teoremas se derivan de

---

conforme al principio de contradicción" (B 14 — sobre el significado del "principio de contradicción" para Kant, véase el capítulo 5). Pero según él la demostración propiamente tal o ἀπόδειξις no puede presencindir del apoyo intuitivo de la ἔκθεσις y, si es menester, de la κατασκευή. "En la matemática es la intuición *a priori* la que guía mi síntesis y allí todas las inferencias pueden ser conducidas inmediatamente por la intuición pura" (A 782s./B 810s.).

[56] En el citado ejemplo de Kant, la ἔκθεσις consiste en trazar el triángulo; en la κατασκευή se prolonga uno de sus lados más allá de su intersección con el otro y se traza por esa intersección la paralela al tercer lado.

[57] Compárese, por ejemplo, el modo como yo mismo traté este asunto en Torretti 1967, pp. 190–192.

los axiomas por medios puramente lógicos sin que se requiera ningún apoyo visual.[58] Pero en los *Elementos* de Euclides ello no es posible. Por ejemplo, Euclides I.1 resuelve el problema de construir un triángulo equilátero, trazando un segmento *AB* y luego dos círculos de radio igual a *AB*, con centro en *A* y en *B*, respectivamente. Si los círculos se cortan en *C*, el triángulo *ABC* es equilátero. Pero ¿acaso se cortan los dos círculos? Si se atiende a la figura, parece obvio que sí se cortan. Pero los axiomas y postulados de Euclides no lo garantizan. Ejemplos como éste, se dice, habrían persuadido a Kant de que la demostración geométrica tiene que apoyarse en el despliegue constructivo de los datos y avanzar guiada a cada paso por la intuición. Hintikka observa que ningún pasaje de Kant documenta esta interpretación.[59] Por otra parte, tampoco hay uno que expresamente respalde la interpretación ofrecida por Hintikka y que voy a explicar enseguida.

Antes de abordarla, consideremos un argumento de más peso contra la interpretación tradicional. Es claro que los supuestos intuitivos de las demostraciones de Euclides no verbalizados en los postulados y axiomas tienen que ser verbalizables. Una demostración puede apoyarse en premisas tácitas, cuya misma evidencia mueve a sobreentenderlas; pero estas premisas se tienen que *poder expresar* si se quiere. De otro modo, la demostración no sería válida: una verdad inefable no puede servir de base a una inferencia lógica. Por lo

---

[58] Pasch, que era empirista y pensaba que los axiomas geométricos "se fundan en observaciones incesantemente repetidas, que se han grabado más firmemente que las observaciones de otras clases", declara que ellos "deben abarcar completamente el material empírico que va a elaborar la matemática, de modo que después de establecerlos no vuelva a ser necesario remitirse a las percepciones sensibles" (Pasch 1926, p. 16). Basta reemplazar en estas citas los términos 'observación', 'empírico' y 'percepción pura' por el término kantiano 'intuición pura' para que quede en evidencia el abismo que separa la concepción kantiana de una demostración geométrica de la teoría y la práctica modernas.

[59] Hintikka 1967, p. 119, n. 3, dice que "there does not seem to be a scrap of evidence for attributing to Kant the 'observation' [. . .] that the geometers of his day could not prove their theorems by unaided arguments, but required an appeal to the figure". Dada la exigua base textual de la interpretación del propio Hintikka, mal se justifica su desdén.

tanto, la necesidad de apoyar las demostraciones geométricas en construcciones *ad hoc* puede irse eliminando por la vía de verbalizar e incorporar a los axiomas los supuestos intuitivos que esas construcciones exhiben. La doctrina kantiana, en la interpretación tradicional, se revela lisa y llanamente insostenible. Es decir, se nos revela así a nosotros, que sabemos gracias a Pasch y Hilbert que basta un número finito y más bien pequeño de oraciones para codificar las premisas de las que se deducen todas las proposiciones de Euclides. A la luz de este saber, si la función atribuida por Kant a la intuición en las demostraciones geométricas no es otra que la que dice la interpretación tradicional, es claro que Kant estaba equivocado y que tales demostraciones pueden efectuarse sin tal ayuda en cuanto se dispone de un sistema axiomático adecuado. Pero ¿se sabía acaso antes de establecerlo que tal sistema podría construirse? La investigación geométrica no habría podido nunca prescindir del apoyo de la intuición, en el sentido aquí considerado, si la explicitación de los supuestos intuitivos que necesita demandase una infinitud incalculable de enunciados diferentes.

La interpretación propuesta por Hintikka tiene la ventaja de que, en virtud de ella, la doctrina kantiana sobre la función de la intuición en las demostraciones resulta ser verdadera. Según Hintikka lo que importa no es la índole a-lógica de la intuición, sino su carácter de representación singular. Las demostraciones geométricas no pueden prescindir de la intuición por cuanto tienen que conducirse siempre con referencia a un caso particular.[60] Los textos de Kant que he citado destacan suficientemente esta propiedad de las demostraciones geométricas. El empleo de la intuición en este sentido es de veras imprescindible, dice Hintikka, por cuanto la geometría descansa en generalizaciones (universales o existenciales) y, como han puesto de manifiesto las investigaciones de la lógica contemporánea, una inferencia deductiva a partir de premisas generales no puede

---

60 “Kant’s characterization of mathematics as based on the use of constructions has to be taken to mean merely that, in mathematics, one is all the time introducing particular representatives of general concepts and carrying out arguments in terms of such particular representatives, arguments which cannot be carried out by the sole means of general concepts” (Hintikka 1967, p. 121).

prescindir de la ejemplificación.[61] Hintikka reconoce que no todos los asertos de Kant sobre este tema se encuadran cómodamente en su interpretación. Para Kant, al fin y al cabo, la representación singular que sirve de base a una demostración geométrica tiene que ser una intuición espacial; pero la ejemplificación requerida para la inferencia lógica se logra con sólo disponer de un *nombre* al que se atribuyen los predicados que aparecen en la premisa general. Además, en el pensamiento de Kant, la intuición de lo singular es contrastada con el *concepto* universal; en la inferencia deductiva, el caso particular ejemplifica una *proposición* general.[62] Kant quiere mostrarnos que la mera combinación de conceptos no puede proporcionar conocimientos nuevos, los cuales surgen, en cambio, al llenarse los conceptos con el contenido que aporta la multiplicidad dada *a priori*; gracias a la construcción intuitiva del concepto el geómetra logra "ir más allá de él a propiedades que ese concepto no contiene, pero que le pertenecen (*über ihn zu Eigenschaften, die in diesem Begriffe nicht liegen, aber doch zu ihm gehören, hinausgehen*)."[63] Pero la inferencia por ejemplificación no va más allá de los conceptos incluidos en la premisa general que se ejemplifica; el ejemplo propuesto se limita a ilustrar dichos conceptos en un objeto cualquiera, designado por un nombre arbitrario, en el cual no se considera ninguna determinación que no esté contenida en aquellos conceptos. Por estas razones, me parece bastante exagerado pretender que la caracterización kantiana de la matemática como una ciencia basada en la construcción de

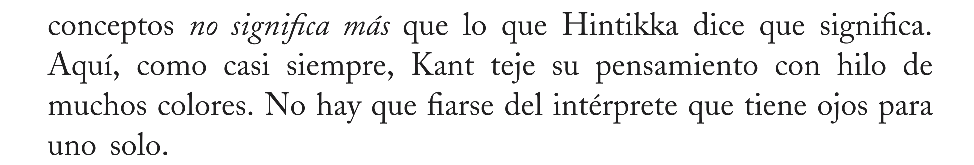
---

[61] Cualquier buen manual de lógica deja esto en claro. Véase, por ejemplo, Mates 1965, capítulo 7, reglas US y ES. Nuestro actual entendimiento de la estructura y los requisitos de la inferencia deductiva arranca de los trabajos de Gentzen (1934) y Jaśkovski (1934).

[62] Dada una generalización existencial de la forma "Existe un objeto con la propiedad *P*", ejemplificamos diciendo: "Sea *u* un objeto con la propiedad *P*".

[63] El pasaje es parte de la comparación entre el filósofo y el matemático de la que ya he citado una parte. Doy aquí el contexto:

> No debo atender a aquello que pienso efectivamente en mi concepto de triángulo (esto no es más que la mera definición); antes bien, debo ir más allá de él a propiedades no contenidas en este concepto pero que le pertenecen. Esto solamente es posible si determino mi objeto conforme a las condiciones ya sea de la intuición empírica o de la intuición pura. Lo primero daría sólo una proposición empírica, que no poseería



conceptos *no significa más* que lo que Hintikka dice que significa. Aquí, como casi siempre, Kant teje su pensamiento con hilo de muchos colores. No hay que fiarse del intérprete que tiene ojos para uno solo.

---

universalidad y menos necesidad, y no viene a cuento. El segundo procedimiento es el matemático; en este caso, la construcción geométrica, mediante la cual agrego en la intuición pura [. . .] lo múltiple que pertenece al esquema de un triángulo en general y, por ende, a su concepto.

(A 718/B 746)

5

Juicios sintéticos a priori

Kant hace público su distingo entre juicios analíticos y sintéticos en la Introducción a la primera edición de la *Crítica de la razón pura* (1781). Inmediatamente, lo emplea para crear conciencia de la paradoja inherente en la posibilidad misma de juicios sintéticos a priori. En la misma obra utiliza el contraste entre el "principio supremo" de los juicios a priori analíticos y el de los sintéticos para explicar el pensamiento central de su filosofía teórica (A 150–158). La cuestión de la posibilidad de los jucios sintéticos a priori guía la exposición de las líneas generales de esa filosofía en los *Prolegómenos* (1783). En la segunda edición de la *Crítica de la razón pura* (1787), Kant expande considerablemente el tratamiento de estas ideas en la Introducción.

Esta posición destacada del concepto de juicio sintético a priori en la obra del propio Kant explica, sin duda, el papel prominente que suele asignársele en las exposiciones didácticas de su pensamiento; pero, en mi opinión, no lo justifica. En efecto, para que ese concepto proporcione, como quieren algunos comentaristas, un punto de partida adecuado para explicar los fundamentos y el sentido de la filosofía crítica, sería menester hacerlo inteligible sin apelar a tesis e ideas propias de esta filosofía. Pero ese concepto, que resulta enteramente claro, y natural, y casi inevitable si damos por conocidas y aceptadas la doctrina de la sensibilidad de 1770 y la doctrina del entendimiento de 1781 (o de 1787), parece oscuro o por lo menos ambiguo y en cierta medida arbitrario si pretendemos establecerlo sobre sus propios pies, prescindiendo de supuestos específicamente kantianos.[1]

[1] Por eso dije en mi libro didáctico sobre la filosofía teórica de Kant que estimaba prudente que una exposición actual de la filosofía crítica dejara a un lado la cuestión de la posibilidad de los juicios sintéticos a priori (Torretti 1967, p. 240). Poco antes, sin yo saberlo, el gran comentarista de la *Crítica de la razón pura*

No obstante, aunque el concepto de juicio sintético a priori no sirva de llave para introducirnos a la filosofía de Kant, su esclarecimiento constituye un capítulo ineludible en el estudio de ésta. Con vistas a tal esclarecimiento pasaré revista aquí a algunas de las dificultades que obstaculizan la caracterización precisa de cada una de las notas determinantes de ese concepto e intentaré resolverlas conforme a la letra y al espíritu de la *Crítica de la razón pura.*

1. JUICIOS

¿Qué clase de entes son estos que Kant clasifica en analíticos y sintéticos? En alemán los llama de ordinario *Urteile* (juicios), pero a veces *Sätze* (oraciones). Los ejemplos que aduce —'Todos los cuerpos son extensos', 'Siete más cinco es igual a doce', etc.— justifican al parecer esta última denominación, pues todos pertenecen ostensiblemente a la clase de los objetos lingüísticos que llamamos 'oraciones', lo mismo si entendemos que este nombre se aplica a fenómenos individuales orales o escritos —como las líneas de tinta sobre papel que el lector tuvo ante sí cuando percibió los dos ejemplos arriba trascritos, o las vibraciones que indujo en el aire en torno suyo si los leyó en alta voz—, que si se lo damos a ciertas clases o prototipos ideales de tales fenómenos lingüísticos —como la clase de todas las inscripciones, con letra grande o pequeña, manuscritas o impresas, etc., y de todas las enunciaciones, en voz alta o baja, con acento asturiano o limeño o guatemalteco, de 'siete más cinco es igual a doce', o el modelo o norma que, al regir a todas esas inscripciones y enunciaciones, determina su pertenencia a dicha clase. Sería

---

H. J. de Vleeschauwer se había expresado en el mismo sentido: "Je ne crois pas malgré l'introduction de la *Kritik der reinen Vernunft* et malgré la *Problemstellung* des *Prolegomena,* que la meilleure entrée dans la problématique critique consiste à la réduire à la question de justifier le jugement synthétique a priori [. . .]. Une telle réduction doit nécessairement conduire aux positions du néokantisme. Le véritable problème kantien est celui de la métaphysique, prise dans le sens encyclopédique du terme et conjointement celui de l'objectivité de la connaissance a priori, problème épistémologique, s'il en fût" (1963, p. 99).

cómodo entender que los entes a que se refiere la clasificación kantiana son *oraciones* en una de estas dos acepciones del término, pues entonces podríamos abordar su estudio sin apartarnos de los hábitos intelectuales del segundo tercio del siglo xx. Además, la exterioridad y estabilidad de los objetos lingüísticos facilita la discusión filosófica. Pero me temo que esta interpretación sería anacrónica. Para Kant los *juicios* no son objetos lingüísticos, aunque a veces los llama *Sätze* y los ilustra con ejemplos que son patentemente ejemplos de oraciones.[2]

Los ejemplos, por cierto, nada prueban. Dar un ejemplo es producir un cambio en una situación concreta: señalar con el dedo, donde antes no se señalaba nada; o pronunciar una frase, en vez de guardar silencio; o escribir unas palabras en una hoja en blanco, etc. Pero el cambio genera otra situación concreta, con incontables aspectos. Según como se entienda esa nueva situación, según como se *conciba* lo que hay de ejemplar en ella, se determinará de un modo o de otro lo que el ejemplo ejemplifica. 'Siete más cinco es igual a doce', impreso sobre este papel, es por cierto una inscripción lingüística, una *oración,* en una de las acepciones de este término; pero además, mientras el lector la lee, la visión de esa inscripción es un ingrediente de un proceso mental suyo que, si el lector tiene ciertos hábitos y la lee con cierta actitud, podemos prever que consistirá en lo que llamamos aseverar la identidad de la suma de siete y cinco con el número doce. Cuando Kant, para dar un ejemplo de juicio traza unas líneas sobre un papel ¿propone como ejemplo esas líneas? ¿o los signos tipográficos que aparecerán en su lugar en cada uno de los ejemplares impresos del libro que está escribiendo? ¿o la clase de objetos lingüísticos a que esas líneas y esas secuencias de signos pertenecen? ¿o cuenta acaso con que al leer la inscripción impresa cada uno de sus lectores vivirá un proceso de un cierto tipo —presumiblemente el mismo en el caso de todos ellos, o al menos en el de todos los lectores "cultos"— y reconocerá que el proceso que ocurre en él, o el tipo a que ese proceso pertenece, o el "sentido ideal" común a todos los procesos de ese tipo, es aquello que el autor

---

[2] Wolff distinguía expresamente entre el juicio (*Urtheil*) y su expresión verbal (*Satz*). Cf. Wolff 1713, cap. 3, § 3.

buscaba señalar a su atención, buscaba proponerle como ejemplo? Evidentemente el ejemplo o, más exactamente, la situación concreta en la que se nos invita a discernirlo, no nos enseña a elegir entre estas alternativas. Debemos, pues, buscar la solución por otro lado.

Por suerte, se dirá, Kant nos ofrece una definición de juicio. En su curso de lógica dice que "un juicio es la representación de la unidad de la conciencia de varias representaciones, o la representación de la relación entre ellas, en cuanto constituyen un concepto" (ww 9: 101). Y en la segunda edición de la *Crítica de la razón pura* observa "que un juicio no es otra cosa que el modo de referir conocimientos dados a la unidad *objetiva* de la apercepción" ("daß ein Urteil nichts andres sei, als die Art, gegebene Erkenntnisse zur *objetiven* Einheit der Apperzeption zu bringen"—B 141). Aunque afines, ambas caracterizaciones no coinciden. Según la primera, cada juicio es una representación (de la unidad de la conciencia de otras), y por lo tanto un componente efectivo de la vida mental de alguien. Según la segunda, un juicio es el modo —*die Art*— de efectuar cierto tipo de unificación de representaciones; no es, por ende, una representación ni una familia de representaciones, sino un procedimiento o una norma para la reducción de representaciones a un cierto tipo de unidad. En uno u otro caso, un juicio no es un objeto lingüístico. La definición de la *Lógica* lo presenta inequívocamente como un fenómeno psíquico. Por eso me parece preferible la caracterización de la *Crítica de la razón pura*:[3] ella coloca a los juicios, a cada juicio, en el reino trascendental de las *leges animi* (ww 2: 398) que gobiernan la unificación de las representaciones y determinan la agrupación en familias de las representaciones de su unidad ("juicios" en el sentido de la *Lógica*). Si lo entendemos así, un juicio no es algo de aquí y de ahora, mío o tuyo, sino intemporal y común. Y cuando Kant traza en su manuscrito las líneas que representamos

---

[3] Kant, por lo demás, la confirma en los *Prolegómenos,* § 23, donde escribe: "Urteile, so fern sie bloß als die Bedingung der Vereinigung gegebener Vorstellungen in einem Bewußtsein betrachtet werden, sind Regeln" (ww 4: 305). La *Lógica*, redactada por Jäsche sobre la base de notas que Kant utilizaba para dar sus clases, no tiene la misma autoridad que estos textos y su fiabilidad ha sido puesta en duda con buenas razones por Reich (1932, pp. 21ss.).

imprimiendo 'Siete más cinco es igual a doce', no nos propone como ejemplo esas líneas, ni lo que el impresor ofrece en su lugar, ni la norma lingüística a que ellas y esto se ciñen, ni la aseveración que hago al leer la frase impresa, sino la norma que regula o el procedimiento que determina esa peculiar unificación de las representaciones asociadas a 'doce' y a 'siete más cinco' que constituye esa aseveración.

Hecha esta aclaración, no hay inconveniente en seguir representando a cada juicio, como hace Kant, mediante una expresión verbal que pueda usarse para comunicar una aseveración regulada por él. Es lícito asimismo llamar *juicios,* metonímicamente, a las aseveraciones mismas así reguladas y a sus representaciones en la vida mental de quienes las aseveran (vimos que así las llama la Lógica);[4] pero debemos recordar que lo que llamamos *juicio* en este sentido derivado es discernible como tal en la corriente de la vida *porque* y *en tanto que* está determinado por un juicio en el sentido primario de la segunda edición de la *Crítica de la razón pura* (B 141). Más frecuente aún es que se llame *juicio* no a cada representación de la unidad de otras representaciones, sino a cada familia de representaciones deuna unidad establecida de un mismo modo (*Art*), según un mismo procedimiento de reducción de una pluralidad de representaciones a la unidad objetiva de la apercepción. Así se dirá que dos personas hacen el *mismo* juicio si la unificación de representaciones que cada una vive está determinada por la misma norma.[5]

---

[4] Cf. RR. 3051, 3052 y 3055 en WW 16: 633, 634. En el prólogo a los *Principios metafísicos de la ciencia natural,* Kant dice que juicio es "un acto por el cual las representaciones dadas se convierten en conocimientos de un objeto (*eine Handlung, durch die gegebene Vorstellungen zuerst Erkenntnisse eines Objekts werden*)" (WW 4: 475n.)

[5] Ilícito sería, en cambio, llamar *juicios* a esas asociaciones puramente subjetivas de representaciones que Kant, en los *Prolegómenos,* llama *Wahrnehmungsurteile* (*juicios de percepción*). Hay otras razones para estimar que esta denominación es impropia (cf. Torretti 1967, pp. 353–358; Dotti 1988, López 1991 y Jáuregui 1992 han propuesto interpretaciones más favorables de la terminología kantiana).

II. JUICIOS A PRIORI

A priori es un epíteto que Kant emplea primordialmente para calificar conocimientos (*Erkenntnisse*). El empleo de la voz 'Erkenntnis' ('conocimiento') por Kant difiere bastante de su uso actual. "Todos los conocimientos —dice en la *Lógica*— esto es, todas las representaciones conscientemente referidas a un objeto (*alle mit Bewußtsein auf ein Objekt bezogene Vorstellungen*) son *intuiciones* o *conceptos*. La intuición es una representación particular (*repræsent. singularis*); el concepto, una representación universal (*repræsent. per notas communes*) o reflexiva (*repræsent. discursiva*)" (ww 9: 91). En el mismo sentido se pronuncia la *Crítica de la razón pura:* "El género es *representación* en general (*repræsentatio*). Bajo él cae la representación consciente (*perceptio*). Una *percepción* que se refiere únicamente al sujeto, como modificación de su estado, es una *sensación* (*sensatio*), una percepción objetiva es *conocimiento* (*cognitio*). Este será *intuición* o *concepto* (*intuitus vel conceptus*)" (A 320/B376s.).[6] Como puede observarse, el *juicio*, en cualquiera de los dos sentidos —primario o derivado— a que llegamos en la sección I, no tiene cabida entre los conocimientos, según los define Kant. Sin embargo, su conexión con éstos es muy estrecha. En efecto, conforme a la doctrina kantiana, las representaciones son referidas a un objeto y convertidas así en conocimientos si y sólo si se las reduce a la unidad objetiva de la apercepción;[7] y vimos

---

[6] Las palabras castellanas en cursiva en el último pasaje citado corresponden, respectivamente, a los vocablos alemanes *Vorstellung, Perzeption, Empfindung, Erkenntnis, Anschauung* y *Begriff*.

[7] Cf. el clásico pasaje de la *Crítica de la razón pura*, 2ª ed., § 17: "[Los conocimientos] consisten en la referencia determinada de representaciones dadas a un objeto. *Objeto,* empero, es aquello en cuyo concepto se *unifica* lo múltiple de una intuición dada. Ahora bien, toda unificación de representaciones demanda unidad de la conciencia en la síntesis de ellas. Por consiguiente, la unidad de la conciencia es precisamente lo que constituye (*ausmacht*) la referencia de las representaciones a un objeto y, por lo tanto, su validez objetiva; y en consecuencia es lo que hace que se conviertan en conocimientos (*daß sie Erkenntisse werden*)" (B 137). Se observará que la frase final es casi igual a la empleada para definir el jucio en el pasaje trascrito en la nota 4.

que el juicio no es para Kant otra cosa que el modo de operar esta reducción. No puede sorprendernos entonces que la clasificación de los conocimientos en conocimientos a priori y aquellos que no lo son se refleje en una clasificación análoga de los juicios que los constituyen.

Un conocimiento a priori, dice Kant, es "un conocimiento independiente de la experiencia y hasta de toda impresión sensorial"; se distingue de los conocimientos "*empíricos,* que tienen sus fuentes a posteriori, a saber, en la experiencia" (B 2). *Experiencia* (*Erfahrung*) es "conocimiento mediante percepciones enlazadas" (*Erkenntnis durch verknüpfte Wahrnehmungen*—B 161).[8] Como Kant dice expresamente que "la experiencia es un conocimiento empírico" (B 218), parece razonable llamar empírico a todo conocimiento que es una experiencia o depende de una experiencia; y llamar a priori a todo conocimiento que no es empírico. Nuestro problema se reduce entonces a determinar en qué consiste esa *dependencia* de la experiencia que permite distinguir a los conocimientos empíricos de los que no lo son. Con todo, la solución de este problema no es en absoluto obvia, en parte debido a la interdependencia general de nuestros conocimientos, proclamada y puesta en evidencia, desde luego, por el propio Kant.

En todo caso, no es difícil caracterizar a las intuiciones empíricas y a priori, al menos si uno se abstiene de cuestionar la doctrina kantiana de la intuición. Según ésta, una intuición es un conocimiento inmediato de un objeto singular. La intuición que se refiere a su objeto mediante sensaciones es empírica. El objeto indeterminado de una intuición empírica se llama fenómeno (*Erscheinung*). Kant llama *materia* aquello que en el fenómeno corresponde a la sensación; aquello empero que hace que lo múltiple del fenómeno pueda ser ordenado en ciertas relaciones, lo llama *forma.* Como es sabido, esta forma, según Kant, es doble, y consiste en lo que llamamos comúnmente el tiempo y el espacio. Según él, conocemos

---

[8] Cf. WW 4: 275; 20: 274. Sólo en unos pocos pasajes aislados emplea Kant la palabra 'Erfahrung' ('experiencia') para referirse al ámbito entero de la vida humana, como es habitual en la literatura filosófica posterior; véase arriba, en la p. 3, la nota 8 del ensayo I.

esta doble forma de los fenómenos inmediatamente y en su singularidad, o sea, intuitivamente. Esta intuición del espacio y el tiempo —y de sus respectivas determinaciones— es intuición no empírica, pues las sensaciones no desempeñan ningún papel en ella. No hay otra intuición a priori accesible al hombre.

La sencillez del distingo entre intuición empírica e intuición a priori obedece en parte a la simplicidad de la doctrina kantiana de la intuición, la cual fue formulada antes de que elaborara su filosofía crítica, sin que más tarde la haya revisado a fondo para armonizarla con ésta. Pero también se debe, seguramente, a que la intuición sensible, la presentación de objetos mediante sensaciones, es el prototipo del conocimiento empírico y la raíz de todo lo empírico en el conocimiento. Por eso no cuesta esfuerzo determinar cuáles son las intuiciones a priori: serán las intuiciones sin sensación, si es que las hay. Para extender el distingo a las otras formas de conocimiento será preciso establecer cómo pueden depender de la sensación, o al menos de la intuición mediante sensaciones. Los conocimientos que así dependan se llamarán empíricos; los demás, a priori. Así los conceptos con los cuales pensamos en las cualidades sensibles, los diversos caracteres de la materia de los fenómenos, son indiscutiblemente conceptos empíricos; por ejemplo, *verde, salado, áspero, tibio, ronco.* Pero el diagnóstico no es tan obvio si se trata de conceptos formados observando y comparando objetos fenoménicos, objetos conocidos por intuición sensible, pero que, al concebirlos como determinados por características generales (*notæ communes*), prescinden de los contenidos sensibles que singularizan a dichos objetos; por ejemplo, *onda, metal, satélite, nutritivo, eclesiástico.* Parece que tales conceptos se conciben originalmente por abstracción a partir de intuiciones empíricas; pero, si es así, es claro que hacen abstracción del contenido sensible de esas intuiciones. La dificultad del asunto se manifiesta en ciertas inconsecuencias del propio Kant. Según él, los conceptos de la lógica, la aritmética y la geometría son conceptos a priori. No así, en cambio, los de la mecánica, por cuanto *cambio* (*Veränderung*) y, por ende, *movimiento* son conceptos empíricos (B 3). Sin embargo, es claro que si presuponemos los conceptos de punto, plano, distancia, ángulo y función, así como la representación del tiempo como un continuo unidimensional, podemos concebir un

punto cuyas distancias de tres planos mutuamente perpendiculares estén dadas por tres funciones continuas del tiempo, o sea, *un punto en movimiento.* Si esas funciones tienen derivadas primeras y segundas podremos definir además la velocidad y la aceleración del punto. Como, según Kant, también el concepto de causa es un concepto a priori, podemos llegar utilizando las nociones anteriores al concepto newtoniano de fuerza como causa de aceleración y deformación. Tampoco necesitaríamos la intuición empírica para obtener el concepto newtoniano de masa, que puede caracterizarse mediante un campo escalar —una función continua que asigna un número real a cada punto del espacio—[9] cuyos valores desempeñan un cierto papel en las leyes del movimiento. Una revisión del concepto de intuición empírica que lo desligue de los supuestos sensualistas que todavía conserva, incongruentemente, en Kant, nos permitiría probablemente llegar a una caracterización de los conceptos empíricos que no genere tales dificultades. Pero dicha revisión no sería fácil y seguramente envolvería compromisos filosóficos de cierta envergadura. Por otra parte, no bastaría para resolver el problema de la clasificación de los juicios, por cuanto la índole a priori o empírica de estos no está determinada por la de las representaciones que unifican. Así, por ejemplo, el juicio expresado por la oración 'Si hay un lapiz de color sobre mi escritorio, o bien ese lapiz es rojo, o bien no es rojo', debiera, me parece, llamarse a priori conforme a cualquier criterio plausible; pero los conceptos *rojo, color, lapiz, escritorio,* que combina son indudablemente empíricos.

Debemos, pues, proceder a caracterizar los juicios a priori directamente. Según Kant, todos ellos se distinguen porque son necesarios, mientras que los juicios empíricos son contingentes (B 3, 4).[10] Como la necesidad de los juicios está lejos de ser obvia, tendremos

---

9 Kant no conoció la noción moderna de número real, elaborada en la segunda mitad del siglo XIX por Weierstraß, Méray, Cantor y Dedekind; pero sí en cambio la noción equivalente de distancia orientada sobre una recta, utilizada desde Descartes para representar toda clase de magnitudes.

10 Kant agrega que los juicios a priori son "absolutamente universales", mientras que la universalidad de un juicio empírico, que sólo puede establecerse inductivamente, es siempre hipotética y comparativa (B 4). Pero en la matemática abundan los juicios *singulares*, cuya aprioridad Kant no habría disputado; vgr.

que complementar estos criterios con otros. Pero quizás atendiendo a las relaciones de dependencia entre los juicios acabemos de resolver nuestro problema. Hay dos formas de dependencia que interesa considerar para nuestro propósito. Diremos que el juicio *p* depende *deductivamente* del juicio *q* si la verdad de *q* certifica la verdad de *p*.[11] Diremos que *p* depende *inductivamente* de *q* si la certeza de que *q* es verdad incrementaría la probabilidad que asignamos a *p*. Pero una caracterización adecuada de estos conceptos de dependencia deductiva e inductiva sólo puede hacerse relativamente a un lenguaje gobernado por leyes sintácticas y semánticas precisas. Ello hace problemática su aplicabilidad a los juicios de que nos habla Kant, los cuales no son objetos lingüísticos. Puede intentarse la definición siguiente: Un juicio *p* depende deductivamente (inductivamente) de un juicio *q* si y sólo si hay una oración que expresa a *p* y que depende deductivamente (inductivamente) de una oración que expresa a *q*. Pero esta definición es por cierto relativa al concepto de dependencia deductiva (inductiva) propio del lenguaje al que dichas oraciones pertenecen. Por otra parte, como Kant no fue consciente de esta dificultad, sería extemporáneo inhibirnos de examinar la utilidad que pudieran prestar a nuestra caracterización de los juicios estos conceptos informalmente definidos.

Parece sensato convenir en que un juicio que subsume una intuición empírica bajo un concepto es siempre un juicio empírico (vgr. 'esto es amargo', 'aquello es azul'). Ahora bien, es obvio que si *q* es un juicio empírico y la certeza de que *q* es verdad aumenta la probabilidad asignada a *p*, *p* es también un juicio empírico, pues si *p* fuese un juicio a priori, sería necesario, y su probabilidad no admitiría incremento. Por otra parte, si *p* es un juicio empírico y la verdad de *q* certifica la verdad de *p*, también *q* es empírico, pues si *q* fuese a priori sería necesario, y por consiguiente *p* sería necesario y

---

'siete es el único número primo mayor que cinco y menor que diez', 'π es un número trascendente', 'la función e^x es idéntica a su derivada'.

[11] Los tratadistas de lógica dirían en tal caso que *p* es una *consecuencia lógica* de *q*, o que *q implica semánticamente a p;* pues reservan el término 'deducibilidad' para referirse a una relación puramente sintáctica entre oraciones de un lenguaje dado (esto es, una relación que no depende del significado atribuido a tales oraciones, sino del modo como están yuxtapuestas las palabras de que constan).

no empírico. Según esto, un juicio es empírico si subsume una intuición empírica bajo un concepto, o si depende inductivamente de un juicio empírico, o si un juicio empírico depende deductivamente de él. ¿Cabe estipular que todo juicio que no cumple alguna de estas tres condiciones no es empírico, sino a priori. Tal estipulación me parece razonable. Al menos, no se me ocurre ningún ejemplo de un juicio que quisiera llamar empírico que no cumpla alguna de ellas.

La caracterización propuesta de los juicios empíricos y a priori tiene la ventaja de que no nos fuerza a revisar la muy simple noción sensualista clásica de intuición empírica y no presupone una definición de concepto empírico (antes bien, pudiera servir de base a tal definición: 'concepto empírico' = 'predicado de un posible juicio empírico'). Pero tiene la enorme desventaja de apelar a la noción sumamente problemática de dependencia inductiva. ¿Se podrá tal vez prescindir de ella? Intentémoslo. A primera vista parece que pudiéramos limitarnos a llamar empíricos a los juicios que cumplen la primera o la tercera de las condiciones arriba indicadas (esto es, los que subsumen una intuición empírica bajo un concepto o que certifican la verdad de un juicio empírico). Dado el carácter transitivo de la relación de dependencia deductiva, esto implicaría que un juicio es empírico si y sólo si se puede establecer su falsedad estableciendo la falsedad de un juicio que subsuma una intuición empírica bajo un concepto. (Si *p* depende deductivamente de *q*, la negación de *q* depende deductivamente de la negación de *p*). Pero quisiéramos llamar empíricos a muchos jucios existenciales, del tipo 'Hay algo que tiene la propiedad *F*' (vgr. 'Hay cisnes negros'), y es claro que la falsedad de este género de juicios nunca puede establecerse de ese modo. No parece fácil, pues, eludir el concepto de dependencia inductiva en la caracterización de los juicios empíricos. Quienes conocen las dificultades que este concepto envuelve no quedarán muy satisfechos con nuestro resultado.[12]

---

[12] En un momento ensayé la caracterización siguiente: Un juicio empírico es un juicio que subsume intuiciones empíricas bajo un concepto, o un juicio universal del que depende deductivamente un juicio empírico, o un juicio existencial que depende deductivamente de un juicio empírico. Esta caracterización tropieza con dos dificultades: (i) Hay juicios existenciales que quisiéramos llamar empíricos y que no dependen deductivamente un juicio que subsuma intuiciones empíricas

III. JUICIOS A PRIORI SINTÉTICOS

La dicotomía analítico-sintético fue muy estudiada y debatida en la literatura filosófica en el segundo tercio del siglo XX.[13] Una parte considerable de estos estudios presupone la confusión positivista de analiticidad y aprioridad y, por lo tanto, no sirve para aclarar el sentido de la dicotomía en la obra de Kant.[14] Pero aun aquellos autores para quienes 'sintético' no es simplemente sinónimo de 'empírico' entienden casi siempre que los entes clasificados como analíticos o sintéticos son objetos lingüísticos, oraciones, en alguno de los sentidos señalados en la sección I.[15] Este enfoque es perfectamente legítimo y quizás sea el único viable cuando se trata de explotar la dicotomía en el contexto de la filosofía actual. Pero está fuera de lugar en un estudio histórico del pensamiento de Kant, para quien *analítico* y *sintético* son atributos de *juicios*, los cuales, como se vio, no son objetos lingüísticos.

---

bajo un concepto, por cuanto no enlazan conceptos que sean directamente atribuibles al contenido de una intuición empírica (vgr. 'Hay neutrinos'). Habría que ver si estos juicios dependen deductivamente de juicios universales empíricos en el sentido de esta caracterización. (ii) Hay juicios existenciales en la matemática, que no quisiéramos llamar empíricos y que, sin embargo, por ser necesarios, dependen deductivamente de todo juicio, también de los juicios empíricos. Esta dificultad me parece definitiva; pero no sé si es legítimo aducirla en un estudio sobre Kant, quien probablemente habría opinado que los juicios existenciales matemáticos son todos hipotéticos, y están subordinados a una condición empírica.

[13] La antología de Sumner y Woods (1969, pp. 207–223) contiene una buena bibliografía, aunque limitada casi exclusivamente a obras escritas en inglés. Puede complementársela con el libro de Delius (1963). Un estudio importante, posterior al de Delius y omitido en la lista de Sumner y Woods es el capítulo VI, "Nichtempirische Wahrheit" en Kamlah y Lorenzen 1967.

[14] La identificación de las verdades analíticas con las verdades a priori es inevitable si se conceden las dos premisas siguientes: (i) la empirie —en la acepción empirista, abierta o solapadamente sensualista, de este término— es nuestra única fuente de información acerca de lo real; y (ii) los conceptos se identifican por su extensión. Kant, por cierto, no habría aceptado ninguna de las dos.

[15] La confusión de los juicios con las oraciones que cabe asociarles vicia, a mi entender, el artículo, por lo demás instructivo, de Newton Garver (1969). Garver sostiene que hacer juicios analíticos es un juego de lenguaje, que lo que Kant

Kant mismo nos ofrece diversos criterios para determinar cuáles juicios son analíticos y cuáles sintéticos. Transcribo y traduzco a continuación tres textos que servirán de base a nuestro estudio de este tema.

I

In allen Urteilen, worinnen das Verhältnis eines Subjekts zum Prädikat gedacht wird (wenn ich nur die bejahende erwäge, denn auf die verneinende ist nachher die Anwendung leicht), ist dieses Verhältnis auf zweierlei Art möglich. Entweder das Prädikat *B* gehört zum Subjekt *A* als etwas, was in diesem Begriffe *A* (versteckter Weise) enthalten ist; oder *B* liegt ganz außer *A*, ob es zwar mit demselben in Verknüpfung steht. Im ersten Fall nenne ich das Urteil *analytisch,* in dem andern, *synthetisch.*

En todos los juicios, en que se piensa la relación de un sujeto con el predicado (si considero sólo los juicios afirmativos, ya que la aplicación a los negativos es luego fácil), esta relación es posible de dos maneras. O bien el predicado *B* pertenece al sujeto *A* como algo que está contenido (ocultamente) en este concepto *A*; o bien *B* cae completamente fuera del concepto *A*, aunque está enlazado con él. En el primer caso llamo al juicio *analítico,* en el otro, *sintético.*

(B 10; el texto correspondiente en A 6s. es casi idéntico)

---

llama juicio analítico es lo mismo que Wittgenstein llama una proposición gramatical (p. 263), y que la función de un juicio analítico es "explicar su concepto sujeto presentando ciertas reglas lingüísticas" (p. 273). En cambio, Gerhard Knauss (1972) subraya la índole no lingüística de los objetos de las disquisiciones lógicas de Kant. Hablando de la caracterización kantiana de los juicios analíticos como aquellos cuyo predicado está contenido en el concepto del sujeto (véase en la presente sección, el texto I), Knauss observa: "Esta definición, sin embargo, presupone cierta ontología. Pues ¿qué clase de cualificación debe poseer tanto el sujeto como el predicado para que el uno pueda estar contenido en el otro? Obviamente no pueden ser objetos, ni términos, ni expresiones. Para Kant —conforme a la tradición— son conceptos [. . .]. Hoy en día los conceptos casi han desaparecido del arsenal de la filosofía. Este solo hecho le hace sin duda difícil a los autores modernos captar el problema kantiano" (pp. 356s.)

II

Allein Urteile mögen nun einen Ursprung haben, welchen sie wollen, oder auch, ihrer logischen Form nach, beschaffen sein, wie sie wollen, so gibt es doch einen Unterschied derselben, dem Inhalte nach, vermöge dessen sie entweder bloß *erläuternd* sind, und zum Inhalte der Erkenntnis nichts hinzutun, oder *erweiternd,* und die gegebene Erkenntnis vergrößern; die erstern werden *analytische,* die zweiten *synthetische* Urteile genannt werden können.

Cualquiera que sea el origen de los juicios y como quiera que estén constituidos desde el punto de vista de su forma lógica, hay un distingo entre ellos desde el punto de vista de su contenido, en virtud del cual son o bien meramente *explicativos* y no añaden nada al contenido del conocimiento, o bien *ampliativos* e incrementan el conocimiento dado; los primeros se llamarán juicios *analíticos,* los segundos, *sintéticos.*

(*Prolegómenos,* § 2*a*, ww 4: 266)

III

Der Satz nun: Keinem Dinge kommt ein Prädikat zu, welches ihm widerspricht, heißt der Satz des Widerspruchs, und ist ein allgemeines, obzwar negatives, Kriterium aller Wahrheit [. . .]. Man kann aber doch von demselben auch einen positiven Gebrauch machen, d. i. nicht bloß, um Falschheit und Irrtum (so fern es auf dem Widerspruch beruhet) zu verbannen, sondern auch Wahrheit zu erkennen. Denn, *wenn das Urteil analytisch ist,* es mag nun verneinend oder bejahend sein, so muss dessen Wahrheit jederzeit nach dem Satze des Widerspruchs hinreichend können erkannt werden.

La proposición “A ninguna cosa le pertenece un predicado que la contradiga” se llama el principio de contradicción y es un criterio universal, aunque meramente negativo, de toda verdad [. . .]. Pero cabe también hacer de él un uso positivo, vale decir, no sólo para eliminar la falsedad y el error (en cuanto se basa en una contradicción), sino también para

> conocer la verdad. Pues cuando *el juicio es analítico,* ya sea negativo o afirmativo, su verdad tiene que poder conocerse siempre suficientemente según el principio de contradicción.
> (A 151/B 190)

Si atendemos al contexto de estos pasajes, concluiremos que el primero de los criterios enunciados es el básico y definitivo, que el segundo constituye sólo una versión preliminar incompleta y aproximada del mismo y que el tercero es propiamente un criterio auxiliar y derivado. En efecto, a continuación del texto II, Kant escribe: "Los juicios analíticos no dicen nada en el predicado fuera de lo que ya estaba pensado efectivamente en el concepto del sujeto (aunque no en forma tan clara ni con la misma conciencia)." Y pocas líneas más abajo agrega: "Todos lo juicios analíticos descansan enteramente sobre el principio de contradicción [. . .]. Pues, como el predicado de un juicio analítico afirmativo ya está pensado en el concepto del sujeto, no puede negárselo sin contradicción; del mismo modo, su opuesto es necesariamente negado del sujeto en un juicio analítico, pero negativo, también conforme al principio de contradicción."[16] Comprobamos así que al caracterizar en el texto II a los juicios analíticos como explicativos y a los sintéticos como ampliativos, Kant sólo busca destacar la función de estos dos tipos de juicios en la vida del conocimiento, pero no pretende dar de ellos un concepto diferente del definido en el texto I. Por otra parte, cuando Kant exhibe el principio de contradicción como el fundamento único de la verdad de los juicios analíticos, basa esta tesis justamente en la caracterización de ellos que ofrece el texto I.[17]

---

[16] WW 4: 267. Cf. asímismo el pasaje que sigue inmediatamente al texto III: "Denn von dem, was in der Erkenntnis des Objekts schon als Begriff liegt und gedacht wird, wird das Widerspiel jederzeit richtig verneint, der Begriff selber aber notwendig von ihm bejahet werden müssen, darum, weil das Gegenteil desselben dem Objekte widersprechen würde" (A 151/B 190s.)

[17] Pasajes análogos al texto I se encuentran en la polémica contra Eberhard (WW 8: 228, 232) y en el ensayo sobre los progresos de la metafísica (WW 20: 322). El pasaje siguiente, leído a la luz de la asimilación kantiana de los principios de identidad y contradicción (*vide infra,* nota 24), exhibe la conexión entre el texto I y el texto III: "Proposiciones (*Sätze*) *analíticas* se llaman aquellas cuya certeza se basa en la *identidad* de los conceptos (del predicado con la noción del sujeto). Las

Pero el criterio que he declarado fundamental tiene un inconveniente: no es aplicable a todos los juicios, sino sólo a aquellos "en que se piensa la relación de un sujeto con el predicado", o sea a los juicios categóricos. Como es sabido, Kant admite por lo menos dos clases de juicios no categóricos, los hipotéticos y los disyuntivos. Si la pregunta "Cómo son posibles los juicios sintéticos a priori?" tiene la importancia central que Kant le asigna, es sorprendente que la dicotomía analítico-sintético esté limitada a los juicios categóricos. ¿No hay acaso en las ciencias y también en la metafísica juicios a priori hipotéticos y disyuntivos cuya posibilidad es tan problemática como la de los juicios a priori afirmativos categóricos que piensan en el predicado algo que no está incluido en el concepto del sujeto? Si los juicios sintéticos se definen conforme al texto I, tales juicios hipotéticos y disyuntivos quedan excluidos del ámbito de dicha pregunta. Por otra parte, el texto II expresamente presenta la dicotomía como aplicable a todos los juicios sin excepción, "como quiera estén constituidos desde el punto de vista de su forma lógica". G. H. R. Parkinson (1960, p. 395) sostiene que no hay oposición entre este pasaje y el texto I, por cuanto Kant compartía la opinión corriente en su tiempo, según la cual *todos* los juicios piensan la relación de un sujeto y un predicado. Parkinson cita en apoyo de su tesis un texto temprano de Kant, tomado del artículo "La falsa sutileza de las cuatro figuras del silogismo" —que no me parece apropiado invocar como testimonio de lo que Kant creía cuando escribió la *Crítica de la razón pura*— y un pasaje de la *Lógica* que expresamente se refiere sólo a los juicios categoricos.[18] Si Parkinson se hubiese tomado la molestia de leer la "Observación" que sigue inmediatamente a este

---

proposiciones cuya verdad no se funda en la identidad de los conceptos deben llamarse sintéticas" (*Lógica,* § 36; WW 9: 110).

[18] Traduzco a continuación los dos pasajes aducidos por Parkinson:

> *Juzgar* es comparar con una cosa algo a modo de característica. La cosa misma es el sujeto; la característica, el predicado.
>
> (WW 2: 47)

> En los juicios categóricos el sujeto y el predicado constituyen la materia; la forma, mediante la cual se determina y expresa la relación (de concordancia u oposición) entre sujeto y predicado, se llama la cópula.
>
> (*Lógica,* §24; WW 9: 114).

último pasaje, habría comprobado que Kant rechaza allí de plano la opinión que Parkinson le atribuye:

> Los juicios categóricos constituyen por cierto la materia de los demás juicios; mas no por ello se debe creer, como muchos lógicos, que los juicios hipotéticos y disyuntivos no son más que distintos disfraces (*Einkleidungen*) de los categóricos y pueden todos por ende reducirse a estos últimos. Las tres clases de juicios se basan sobre funciones lógicas del entendimiento esencialmente diferentes.
>
> (ww 9: 114s.)

Por lo demás, si insistimos en imponer a Kant la tesis según la cual todo juicio "en el fondo" es categórico, de modo que toda oración que lo exprese se deja "reducir" a una de la forma '*S* es *P*', enfrentaremos nuevas dificultades. En efecto, con las oraciones expresivas de ciertos juicios la única reducción operable consistiría en tomar como sujeto la situación compleja que el juicio asevera y atribuirle como predicado 'existe', o 'se cumple', o 'es verdad'. Para decidir si el juicio en cuestión es analítico o sintético habría que diagnosticar entonces si este predicado está contenido o no en el concepto del sujeto, vale decir, en la representación de la situación aseverada, que ofrecía el juicio en su expresión original. Aparte de las dificultades intrínsecas de tal género de diagnóstico —que consideraré enseguida— es claro que esta suerte de "reducción" mal merece este nombre, pues arbitraria y gratuitamente complica la expresión del juicio, en vez de llevarla a una forma más elemental.[19]

Así pues, si de veras queremos hacer extensiva a todos los juicios la dicotomía analítico-sintético tenemos que disponer de un criterio más general que el enunciado en el texto I. Consideremos un posible criterio basado en el texto II. Ostensiblemente, este texto se aplica

---

[19] En muchos casos, la "reducción" debe operarse en la dirección contraria, de modo que juicios a primera vista categóricos resultan no serlo cuando se les da una expresión más elemental. Por ejemplo, la oración 'La tierra es esférica' expresa abreviadamente un juicio que en términos más elementales habría que expresar así: 'Existe un punto x tal que x está en el interior de la tierra y para todo par de puntos z y w, si z y w están en la superficie de la tierra, la distancia de x a z es igual a la distancia de x a w.'

a toda clase de juicios. De cualquier juicio cabe decir que se limita a explicar los conocimientos que presupone, o que efectivamente los amplía. Pero estas nociones no son lo bastante precisas: representan aproximadamente lo que se quiere decir, pero no proveen un criterio diagnóstico nítido. Dado un juicio ¿cómo procederemos a determinar si amplía o meramente explica los conocimientos que presupone? El criterio siguiente, más preciso, me parece razonable. Digamos que un juicio es meramente explicativo —y, por ende, analítico— si y sólo si es posible expresarlo adecuadamente en algún lenguaje mediante una oración tal que baste examinarla para establecer la verdad del juicio. Claro está que ello sólo puede ocurrir si la información presupuesta por el juicio y que su expresión verbal comunica al trasmitirlo basta para decidir si el juicio es verdadero. Leibniz soñaba con un lenguaje científico cuya gramática estuviese concebida de tal modo que las verdades a priori (y las falsedades a priori) pudieran reconocerse con sólo escribirlas correctamente en ese lenguaje. Si este sueño de Leibniz fuese siquiera en principio realizable, todas las verdades a priori serían analíticas conforme al criterio recién propuesto. Pero sabemos desde los años 30 que es un sueño imposible. Ni siquiera las verdades lógicas de la lógica predicativa de primer orden serían analíticas según dicho criterio (Church 1936). Con todo, las verdades lógicas reconocidas como tales por Kant, esto es, las verdades de la lógica de los conectivos (lógica proposicional) y de la silogística, admiten un procedimiento de decisión como el contemplado por Leibniz. También lo admiten todas las verdades de la lógica predicativa de primer orden con predicados monádicos (lógica de las propiedades, no de las relaciones), así como las verdades de ciertas teorías matemáticas (Dreben y Goldfarb 1979). ¿Será lícito, entonces, adoptar el criterio propuesto como una redefinición de 'juicio analítico' en su acepción kantiana? Me temo que sus términos nos alejan demasiado del horizonte intelectual de Kant. Si lo adoptamos, el problema de la posibilidad de los juicios sintéticos a priori toma un giro inesperado, pues las verdades lógicas que no son analíticas conforme a este criterio tendrán que reputarse sintéticas y, como son a priori, será preciso explicar su posibilidad. Ahora bien, Kant nunca tuvo conciencia de la peculiaridad de tales verdades y no podemos saber cómo las hubiera

clasificado; pero es claro que para dar cuenta de ellas habría que revisar a fondo la respuesta kantiana a la pregunta '¿Cómo son posibles los juicios sintéticos a priori?', desligándola de nuestra supuesta intuición a priori del espacio de la geometría de Euclides y del tiempo de la mecánica de Newton (cf. Hintikka 1965b, 1969).

La generalización más célebre de la dicotomía kantiana se debe a Gottlob Frege. Su redefinición ha dominado este siglo el debate filosófico al respecto. Frege desiste de fijar un criterio basado en el contenido de las representaciones unidas en el juicio. La clasificación de un juicio como analítico o sintético, al igual que su clasificación como a priori o empírico, depende del principio que justifica la verdad del mismo. Si la verdad de un juicio puede establecerse invocando solamente leyes lógicas universales y definiciones, el juicio es analítico; si para establecerla hay que apelar a verdades que no son de índole lógica universal, sino que se refieren a un campo especial del saber, el juicio es sintético. El criterio de Frege, aplicable por cierto a toda clase de juicios, es una generalización del propuesto por Kant mismo en el texto III.[20] Basándose en éste, cabe llamar juicios analíticos a todos aquellos cuya verdad puede demostrarse recurriendo a las definiciones de los conceptos que enlazan y al principio de contradicción. Para obtener el criterio de Frege basta ampliar este último requisito de modo que incluya todo lo que Frege llama un tanto vagamente "las leyes lógicas universales". Podría pensarse que tal ampliación no es infiel a la intención de Kant,[21] puesto que éste

[20] Cf. Frege 1884, pp. 3–4: "Jene Unterscheidungen von a priori und a posteriori, synthetisch und analytisch betreffen nun nach meiner Auffassung nicht den Inhalt des Urteils, sondern die Berechtigung zur Urteilsfällung. [. . .] Es kommt nun darauf an, den Beweis zu finden und ihn bis auf die Urwahrheiten zurückzuverfolgen. Stößt man auf diesem Wege nur auf die allgemeinen logischen Gesetzen und auf Definitionen, so hat man eine analytische Wahrheit [. . .]. Wenn es aber nicht möglich ist, den Beweis zu führen, ohne Wahrheiten zu benutzen, welche nicht allgemein logischer Natur sind, sondern sich auf ein besonderes Wissensgebiet beziehen, so ist der Satz ein synthetischer."

[21] El propio Frege parece haberlo entendido así, puesto que escribe, al pie del primero de los pasajes trascritos en la nota 20: "Naturalmente no pretendo con esto introducir un nuevo sentido, sino sólo dar con aquello (*nur das treffen*) que autores anteriores y especialmente Kant han querido decir (*gemeint haben*)" (Frege 1884, p. 3n.).

consideraba el principio de contradicción como el principio supremo de toda la lógica formal, del cual se podían derivar sin más los otros dos principios lógicos reconocidos tradicionalmente, el principio de identidad y el del tercero excluido.[22] Por otra parte, las "leyes lógicas" en que piensa Frege constituyen un cuerpo bastante más rico que éste y Kant, confrontado con él, se habría visto probablemente compelido a preguntarse cómo es posible justificar su validez a priori. Esa pregunta es ineludible si las "leyes lógicas" incluyen el 'axioma de reducibilidad' ideado por Bertrand Russell para salvar de contradicciones a la teoría lógico-matemática de Frege (Russell 1908, §ˇv).

Newton Garver aduce otra razón para negar que la definición fregeana del juicio analítico sea fiel a Kant: Conforme a esa definición las verdades aritméticas resultan ser analíticas, pero Kant sostuvo que son sintéticas. (Garver 1969, p. 262). Esta observación merece discutirse detenidamente. Podría alegarse que Frege procuró definir el concepto de juicio analítico con mayor precisión que Kant justamente para evitar que a la sombra del concepto mal definido por éste se refugiara la falsa doctrina de que las verdades aritméticas son sintéticas. A esto cabría responder que no es justo, en una polémica contra la clasificación kantiana de las verdades aritméticas desatender a lo que Kant mismo nos dice sobre el criterio de clasificación —por ejemplo, en el texto I— y proponer un criterio diferente, para disputar sobre esa base el diagnóstico ofrecido por él. Pero esta respuesta sería superficial y no iría a la médula del problema. Si fuera

---

[22] Pölitz 1821, p. 24. Adviértase, sin embargo, que, en la carta a Reinhold del 19 de mayo de 1789, Kant distingue entre el principio de contradicción o principio lógico de los juicios categóricos y el principio del tercero excluido o principio lógico de los juicios disyuntivos (WW II: 45). Ya Christian Wolff había pretendido deducir los principios de identidad y del tercero excluido del principio de contradicción (Wolff 1736, §§ 54 y 55). En la R. 3716 Kant cita los principios de identidad y de contradicción como fundamento del "análisis". En la R. 4634 dice que estos principios no son un axioma, sino una fórmula, esto es, me figuro, lo que hoy llamaríamos un esquema universal para los juicios analíticos. En la R. 4655 dice que a ambos principios se los llama 'de contradicción' ("werden beide *contradictionis* genannt"). En la R. 4477 agrega: "Las proposiciones analíticas se pueden demostrar a partir del principio de contradicción o identidad" ("Analytische Sätze lassen sich aus dem principio contradictionis oder identitatis beweisen".) Todas estas reflexiones se hallan en WW 17.

posible establecer las verdades aritméticas apelando únicamente a *definiciones* y *leyes lógicas* en un sentido razonablemente restringido y tradicional de *ambas* expresiones, el conocimiento de esas verdades no presupondría una intuición a priori, en el sentido de Kant. Por lo tanto, clasificarlas como analíticas no sería incongruente con la intención kantiana. Pero ocurre que entre las "definiciones" utilizadas modernamente para probar la analiticidad de la aritmética figuran las llamadas definiciones recursivas, que se apartan muchísimo de la idea tradicional de lo que es una definición. Así, para probar a partir de definiciones y leyes lógicas que siete más cinco es igual a doce, hay que tener a mano definiciones de 'siete', 'cinco', 'doce', así como una definición de la *suma de dos números* (naturales). Tal suma puede definirse recursivamente como sigue: Si m y n son números naturales cualesquiera y $\sigma(n)$ denota el sucesor de n,

(1) $m + 0 = m$

(2) $m + \sigma(n) = \sigma(m + n)$.

Aunque Kant nunca se ha pronunciado sobre esta clase de "definiciones", es plausible sostener que las habría visto como reglas de construcción, cuyo uso presupone una intuición a priori. Esta opinión es a primera vista tan ajena a la filosofía matemática dominante desde Cantor y Frege que puede parecer impertinente siquiera ponerla en relación con ésta. Pero, aunque dista de la *doctrina*, no está tan alejada de la *práctica* de quienes suscriben esa filosofía.[23] La definición recursiva de suma utiliza la función *sucesor*, que ha de entenderse como una aplicación inyectiva (uno-a-uno) de un conjunto en una parte propia del mismo ("cero no es el sucesor de ningún número"). Sólo un conjunto infinito puede inyectarse en una parte propia suya. En consecuencia, la función *sucesor* sólo tiene aplicación o, como habría dicho Kant, "realidad objetiva" si existe un conjunto infinito así inyectable. En la filosofía de Kant, la intuición pura se encarga de proporcionar el material infinito que demanda la actividad constructiva del matemático. La matemática actual no prejuzga acerca del origen o la naturaleza de la multiplicidad infinita

[23] Me refiero, como dije, a la tendencia dominante. La escuela intuicionista de Brouwer admite expresamente una intuición a priori, descendiente directa de la kantiana.

presupuesta por ella, pero postula su existencia expresamente en una u otra versión del llamado Axioma del Infinito.[24]

La objeción más seria contra el intento de reducir la dicotomía kantiana a los términos de Frege ha sido expuesta persuasivamente por Lewis White Beck (1955/56, 1958). Beck nos recuerda que Kant estimaba difícil o imposible definir adecuadamente todos los conceptos. En todo caso, los juicios analíticos que explicitan lo implícito en un concepto constituyen una etapa indispensable en el camino *hacia* su definición, de modo que es ésta la que depende de aquellos y no a la inversa. Estas consideraciones valen especialmente para los conceptos a priori no matemáticos, cuya definición, según Kant, es imposible (A 727/B 756). Sin embargo, desde su punto de vista, los juicios que enlazan tales conceptos son justamente los que más interesa clasificar como analíticos o sintéticos, pues la dicotomía deslinda aquí la lógica formal y la lógica trascendental.[25]

Nuestras exploraciones arrojan, pues, un resultado negativo, que confirma la opinión de que el texto 1 presenta el criterio básico para

---

[24] El Axioma del Infinito de Ernst Zermelo (1908) postula la existencia de un conjunto Z tal que (i) $\varnothing \in Z$ (el conjunto vacío es un elemento de Z) y (ii) si $X \in Z$, también $\{X\} \in Z$ (el conjunto cuyo único elemento es X es un elemento de Z). La variante introducida por John von Neumann (1923) y preferida en los libros de texto actuales postula la existencia de un conjunto N tal que (i) $\varnothing \in N$ y (ii) si $X \in N$, hay un elemento $X' \in N$ tal que $X \in N$ y $X \subset N$ (X' contiene a X y a todos los elementos de X). En ambos casos el infinito se genera, como quien dice, por reflexión repetida sobre la nada. El Axioma del Infinito de Bertrand Russell postula que (i) hay conjuntos no vacíos y que (ii) si X es un conjunto no vacío, existe un objeto ξ tal que $\xi \notin X$ y un conjunto $Y = X \cup \{\xi\}$ (es decir: un objeto ξ que no es un elemento de X y un conjunto Y que contiene a ξ y a todos los elementos de X — y nada más). Obviamente, sin los beneficios de una intuición a priori, el Axioma del Infinito de Russell no pasa de ser una hipótesis empírica, por lo demás inverificable.

[25] Beck, en Gram 1967, p. 224. En la p. 231, Beck agrega: "Si la decisión sobre la analiticidad de un cierto juicio pudiera basarse sobre una definición del sujeto, sería bastante fácil determinar si el juicio es analítico. Pero Kant rechaza este procedimiento, porque sostiene 'ser definible' es una condición más estricta que 'ser analizable', de modo que podemos hacer juicios analíticos con conceptos que no podemos definir. De hecho es organizando juicios analíticos que gradualmente nos aproximamos a la definición, la cual es el fin, no el comienzo del conocimiento."

distinguir entre juicios analíticos y sintéticos, según Kant. Por lo tanto, la dicotomía kantiana no se aplica a todos los juicios, sino solamente a los categóricos. La idea central del texto I no tiene, a mi modo de ver, nada de problemático, si entendemos las palabras como las entiende Kant. Juicio analítico afirmativo es un juicio categórico afirmativo es un juicio categórico afirmativo cuyo concepto predicado está contenido en el concepto sujeto; juicio sintético afirmativo es un juicio categórico afirmativo cuyo concepto predicado que no cumple esta condición. Como dice Kant, estas definiciones se dejan extender fácilmente a los juicios categóricos negativos. ¿Qué significa que un concepto esté *contenido* en otro concepto? Concepto, según Kant, es la representación de un objeto por caracteres generales, *per notas communes* (WW 9: 91; cf. A 320/B 377). Supongamos que el concepto *H* representa su objeto mediante los caracteres *a*, *b*, *c*, *d*, y que el concepto *K* representa el suyo mediante los caracteres *b* y *c*. En tal caso puede decirse, en un sentido muy natural, que *K* está contenido en *H*. De ello se sigue, sin más, que son sintéticos todos los juicios que atribuyen un predicado al objeto indeterminado de una intuición empírica (designado comúnmente por un demostrativo: 'esto', 'eso'). Son sintéticos, asimismo, todos los juicios de existencia, pues la existencia no es un predicado real, vale decir, no es el concepto de una determinación constitutiva del objeto y no puede, por lo tanto, estar incluida en la noción de éste (A 598/B 696).[26]

El verdadero problema no está en determinar el significado de lo que Kant quiso decir en el texto I, sino en la posibilidad de aplicarlo. Si el concepto del sujeto de un juicio es claro y distinto, y comprende patentemente los caracteres incluidos en el predicado, el juicio es lo que Kant llama un juicio *tautológico*, de los que dice que son inútiles y estériles (*Lógica*, § 37; WW 9: 111). Sólo los juicios analíticos no tautológicos, esto es, aquellos en que el concepto del sujeto no

---

[26] La existencia es, por cierto, un predicado *lógico* según Kant y los juicios existenciales son categóricos y caen bajo la dicotomía. "Zum *logischen Prädikate* kann alles dienen, was man will [. . .] denn Logik abstrahiert von allem Inhalte" (A 596/B 626). Curiosamente, R. Robinson (1958, p. 297) aduce la proposición "Dios existe" como ejemplo de un juicio que no piensa la relación de un sujeto con un predicado.

contiene manifiestamente el predicado, tienen interés según Kant. En tales juicios, el concepto del sujeto es indistinto (*undeutlich*) y la misión del juicio analítico es hacerlo distinto.[27] Sea pues un juicio categórico afirmativo cuyo concepto sujeto es indistinto. ¿Cómo puedo saber si su predicado estaba efectivamente contenido en ese concepto, o si lo enriquece con nuevos caracteres? Sólo estableciéndolo podré determinar si el juicio es analítico o sintético, conforme al texto 1. Si bien Kant dedica en la *Lógica* (Introducción, VIII) algunas observaciones interesantes al procedimiento por el cual se desarrolla la nitidez de las representaciones, no da señas de haberse preguntado nunca cómo ese desarrollo es posible. Tampoco parece que haya investigado las condiciones en que podemos cerciorarnos de que efectivamente asistimos a un tal desarrollo inmanente a nuestros conceptos y no a un desarrollo constructivo que los expanda, trascendiéndolos. En la *Crítica de la razón pura* este problema ni siquiera se toca. Tal omisión puede parecer justificada, puesto que Kant en ese libro no pretende presentar una teoría general del conocimiento, sino sólo establecer la posibilidad y los límites de la metafísica. Si la metafísica fuese posible —se dirá— tendría que incluir conocimientos que sólo puedan aseverarse mediante juicios categóricos inconfundiblemente sintéticos (por ejemplo, juicios existenciales). Kant habría percibido certeramente este punto decisivo y adoptado una terminología que lo pone en evidencia. Para este propósito restringido no era menester aclarar cómo puede reconocerse la índole analítica de un juicio en casos dudosos. También era superfluo generalizar la dicotomía analítico-sintético para hacerla extensiva a todas las clases de juicio.

Pero el problema apuntado no puede descartarse tan livianamente. Surge de nuevo a propósito de otra cuestión, la última que examinaré aquí. A la luz de ella, comprendemos que la peculiaridad de la

---

[27] "La conciencia de las representaciones que basta para *distinguir* a un objeto de otro es *claridad* (*Klarheit*), aquella empero mediante la cual también se aclara la *composición* de las representaciones se llama *distinción* (*Deutlichkeit*)" (*Antropología*, § 6; WW 7: 135). "[La distinción consiste en la claridad de los *caracteres* (*Merkmale*)" (*Lógica*, Introducción, VIII; WW 7: 62). Kant advierte que la *Verworrenheit* (confusión) no es lo mismo que la *Undeutlichkeit* (indistinción), pues es más bien su causa.

noción kantiana de juicio sintético a priori no sólo responde a las metas que persigue la empresa filosófica de Kant, sino también a los supuestos en que se basa. Dicha cuestión puede plantearse así: En un juicio categórico afirmativo a priori los caracteres representados en el predicado pertenecen *necesariamente* al objeto representado por el concepto del sujeto; pero si el juicio es sintético esos caracteres no están incluidos, ni siquiera implícitamente, en este último concepto; por lo tanto, el concepto del sujeto en un juicio sintético a priori es siempre un concepto inadecuado, que no comprende todos los caracteres *necesarios* del objeto que representa (ww 8: 228 ss.). Ahora bien, dado un juicio categórico afirmativo a priori cuyo predicado no está ostensiblemente contenido en el concepto del sujeto, caben dos alternativas: o bien el juicio no hace sino aclarar lo que estaba oculto en la confusión de este concepto, o bien su predicado viene a completar la representación que el concepto sujeto ofrecía inadecuadamente. Pero ¿cómo saber, en un caso dado, cuál de estas alternativas se cumple? ¿cómo saber si el juicio bajo consideración es analítico o sintético? Estimo que, en virtud de los supuestos de que parte —pero sólo en virtud de ellos— Kant bien puede ignorar esta dificultad. La filosofía crítica presupone una concepción del conocimiento humano según la cual los conceptos no poseen en sí mismos la garantía de su aplicabilidad a objetos existentes o (realmente) posibles. Si en el juicio en cuestión el concepto del sujeto es un producto arbitrario del pensamiento, la disyuntiva propuesta tal vez no admita una solución, pero tampoco tiene importancia. En cambio, si el concepto del sujeto es un concepto aplicable objetivamente, si posee "validez objetiva" o "realidad objetiva", su determinación tiene que fundarse, según Kant, en la intuición pura de las formas de la sensibilidad o en la consideración de las condiciones de posibilidad de la experiencia, y los juicios que le procuran esa determinación serán sintéticos. La dificultad, pues, no existe para Kant, porque su noción de juicio sintético a priori no es una noción primordial, que preceda a la edificación de su filosofía, sino una noción secundaria, concebida desde esa filosofía misma, para ayudar a su exposición. La pregunta crítica radical no es "*¿Cómo son posibles los juicios sintéticos a priori?*" sino "*¿En qué fundamento descansa la relación de nuestra representación con su objeto?*" Cuando Kant enuncia

esta pregunta en la carta a Marcus Herz del 21 de febrero de 1772 (ww 10: 130), la suerte ya está echada. La separación del entendimiento que piensa y la sensibilidad que intuye, consolidada por la seductora doctrina recién descubierta del espacio y el tiempo, prohíbe reconocer a los conceptos puros del entendimiento como fiadores de su propia verdad. El conocimiento metafísico no podrá entonces alcanzarse por el análisis de conceptos indistintos, como quería la tradición, sino únicamente por la síntesis, fundada sobre un cimiento extraintelectual, de nociones que por sí mismas carecen de sentido real. Bajo esta perspectiva, el juicio sintético a priori, según Kant lo define, aparece como la forma que ha de asumir el conocimiento metafísico así concebido. O, más exactamente, como la forma que lo rige.

6

La determinación omnímoda de las cosas y el fenomenismo de Kant

La tesis más conocida de la *Crítica de la razón pura* de Kant —a juicio de algunos también la más importante— dice que los objetos del conocimiento humano son fenómenos constituidos por la actividad de síntesis que ejerce nuestro entendimiento sobre las afecciones de nuestra sensibilidad, y que nuestra ciencia no alcanza en modo alguno a las cosas tales como son en sí mismas, independientemente de nuestras facultades cognitivas. Esta es la tesis que llamaré aquí fenomenismo.[1] Kant la funda en los pretendidos hallazgos de la Estética y la Analítica trascendentales, dos disciplinas filosóficas creadas por él, que presenta al público en dicho libro. La Analítica enseña, en efecto, que el entendimiento por sí solo "nunca puede hacer nada más que anticipar la forma de una experiencia posible en general" y que —"puesto que lo que no es fenómeno no puede ser objeto de la experiencia"— el entendimiento "jamás puede sobrepasar los límites de la sensibilidad, dentro de los cuales únicamente nos son dados objetos" (A 246/B 303). La Estética trascendental, por su parte, enseña que el espacio y el tiempo, según los conciben la geometría de Euclides y la cinemática de Newton, son las condiciones formales de la sensibilidad humana, a las cuales todos los fenómenos de nuestra experiencia están sujetos. Espacio y tiempo son, según Kant, empíricamente reales, en cuanto sus leyes valen para todo objeto

[1] Esta acepción coincide aproximadamente con una de las tres que Ferrater Mora atribuye a la palabra en su *Diccionario* (1980, vol. 2, p. 1142). En cambio, en el *Vocabulaire* de Lalande (1950, pp. 764, 767) se hace un distingo entre 'phénoménisme' —"doctrine d'après laquelle il n'existe que des phénomènes au sens **B** ['objets d'expérience possible']"— y 'phénoménalisme' —"doctrine qui prétend que les hommes ne peuvent connaître que les phénomènes et non les choses en soi".

que pueda presentarse a nuestros sentidos (para los objetos del llamado "sentido interno" —o sea, los estados mentales de cada uno— valen solamente las leyes del tiempo); pero son, a la vez, trascendentalmente ideales, en cuanto no son nada aparte de "las condiciones subjetivas de la intuición sensible" y no cabe contarlos entre las cosas en sí ni como sustancias ni como atributos (A 36/B 52; cf. A 28/B 44). De aquí se desprende que todo lo que percibimos en el espacio o el tiempo, o sea, "todos los objetos de una experiencia posible para nosotros, no son más que fenómenos, esto es, meras presentaciones (*Vorstellungen*) que, así como se presentan, como entes extensos o series de cambios, no tienen fuera de nuestros pensamientos ninguna existencia por sí mismos (*keine an sich gegründete Existenz haben*)" (A 490s./B 518s.).

Esta doctrina del *idealismo trascendental,* como la llama Kant, evidentemente es decisiva para restringir nuestra ciencia al conocimiento de fenómenos, de acuerdo con la tesis arriba enunciada. Sin embargo, como advirtió a mediados del siglo XIX Adolf Trendelenburg, hay al parecer una discontinuidad o laguna en el razonamiento con que Kant la justifica (*vide* Vaihinger 1881/92, vol. 2, pp. 290–313). Pues espacio y tiempo bien podrían ser condiciones subjetivas de la sensibilidad humana, conforme a la Estética trascendental, y a la vez condiciones objetivas de la estructura de las cosas, tales como son en sí mismas. En tal caso, como es obvio, el modo de ser de las cosas en sí no sería incomparable con su apariencia sensible y el estudio de ésta bien pudiera descubrirnos la verdad de aquéllas. Ahora bien, aunque Kant no da señas de haber notado que le falta una pieza o eslabón a su razonamiento, en la tercera gran división de la *Crítica de la razón pura,* donde expone la Dialéctica trascendental (otra disciplina filosófica de su invención), ofrece una demostración indirecta de la idealidad trascendental de los objetos y sucesos espacio-temporales a todo aquel que "no tenga suficiente con la demostración directa contenida en la Estética trascendental" (A 506/B 534). Como, por la razón antedicha, la "demostración" de la Estética es claramente insuficiente, el idealismo trascendental y el fenomenismo penden del argumento indirecto de la Dialéctica. Es de este argumento, y especialmente del supuesto metafísico sobre el cual reposa, de lo que voy a hablar aquí.

Según Kant, la doctrina del idealismo trascendental es la clave para la solución de la antinomia de la razón pura, el conflicto que la razón tiene consigo misma por su exigencia de que se completen las series de condiciones postuladas con la aplicación de ciertas categorías del entendimiento al acontecer espacio-temporal. Como es sabido, este conflicto se articula en cuatro pares de contradicciones que Kant, con cierta impropiedad, llama también 'antinomias', así, en plural (A 425n./B 453n.). Mi descripción un tanto abstracta de la fuente del conflicto se entenderá mejor si recordamos la tercera de esas contradicciones. Ella se relaciona con la aplicación de la categoría de causalidad, a la cual, según Kant, tienen que someterse todos los sucesos de nuestra experiencia para que se determine objetivamente el orden en que se suceden en el tiempo. Determinar la posición de un suceso en tal orden temporal supone entenderlo como efecto de una o más de las causas que lo preceden. Estas son también sucesos con una posición en el orden del tiempo cuya determinación requiere que se las conciba, a su vez, como efectos de otras causas aún más tempranas. Estas también, etc. Todo suceso temporal ha de pensarse, pues, como condicionado por causas, las cuales, en cuanto sucesos en el tiempo, están condicionadas a su vez. La razón exige que la serie de las condiciones se complete, retrocediendo a una primera causa incausada; pero una causa así, que entra a operar de improviso, sin conexión causal con el acontecer previo, viola en su mismo concepto los requisitos de la constitución de un orden temporal objetivo que son, según Kant, lo que propiamente legitima el empleo de la categoría de causalidad.

Para apreciar la demostración indirecta del idealismo trascendental conviene referirse brevemente a las antinomias primera y segunda. La tesis de la primera afirma que el mundo—esto es, la totalidad de los objetos y procesos espacio-temporales—tiene un comienzo en el tiempo y un límite en el espacio. La antítesis lo niega. Kant pretende haber demostrado tanto la tesis como la antítesis mediante una supuesta refutación de la respectiva proposición contradictoria. En otras palabras, lo que establecen los argumentos de Kant—si son válidos—es la falsedad tanto de la antítesis como de la tesis. Esto basta para la demostración indirecta del idealismo trascendental. Cito a Kant:

> La demostración consistiría en el siguiente dilema: si el mundo es un todo existente en sí mismo, entonces es o bien finito, o bien infinito. Ahora bien, lo primero es falso, así como lo segundo (en virtud de las demostraciones susodichas de la antítesis, por una parte, y de la tesis, por otra). Por lo tanto, también es falso que el mundo (el conjunto de todos los fenómenos) sea un todo existente en sí mismo. De esto se sigue que los fenómenos no son nada fuera de nuestras representaciones, lo cual es justamente lo que queremos decir cuando hablamos de su idealidad trascendental.
>
> (A 506s./B 534s.)

Se puede construir un razonamiento análogo a partir de la segunda antinomia. Aquí la tesis dice que todas las sustancias compuestas del mundo constan de partes simples; la antítesis, que no hay absolutamente nada simple en el mundo. La antítesis se basa en que todo lo que hay en el mundo está en un lugar y por lo tanto es divisible como el espacio que ocupa. Por su parte, la tesis se funda en que la composición de una sustancia compuesta no puede ser un requisito para la subsistencia de las sustancias que la componen y, por ende, tiene que poderse remover al menos intelectualmente sin menoscabo de la realidad de éstas; pero, si no hay nada simple y se prescinde en el pensamiento de las relaciones de composición, no resta absolutamente nada. También en este caso la contradicción, según Kant, presupone que el mundo sea un agregado de cosas en sí y se disipa en cuanto comprendemos que no es más que un despliegue de fenómenos. Cito:

> Que al cancelarse en el pensamiento toda composición de la materia no reste nada parece inconciliable con el concepto de una substancia, que debiera ser el sujeto de toda composición y subsistir en sus elementos aunque se haya cancelado el enlace de estos en el espacio, por el cual forman un cuerpo. pero lo que se llama substancia en el fenómeno no es igual a lo que pensaríamos de una cosa en sí mediante un concepto puro del entendimiento. Aquella no es sujeto absoluto, sino configuración (*Bild*) persistente de la sensibilidad, y nada más que intuición, en la cual no se halla en ninguna parte algo incondicionado.
>
> (A 525s./B 553s.)

En suma, tenemos que concluir que en el espacio y en el tiempo no hay sino fenómenos, dependientes en su mismo ser del proceso de constitución de la experiencia humana— "este avance en el tiempo" que "todo lo determina y no está en sí mismo determinado por nada ulterior" (A 210/B 255)— por cuanto la antinomia de la razón pura sería insoluble si los objetos espacio-temporales fuesen cosas en sí. Evidentemente, para alcanzar este resultado hay que tener de antemano un concepto de lo que es una cosa en sí. Dicho concepto, injustificable en el marco de la *Crítica de la razón pura* de Kant, es el supuesto metafísico arriba aludido, sin el cual la demostración indirecta del idealismo y el fenomenismo no es concluyente. Intentaré precisarlo.

No debemos olvidar que los argumentos que generan la antinomia de la razón pura no están dirigidos a probar la verdad de las cuatro tesis y las cuatro antítesis enunciadas por Kant, sino, en cada caso, la falsedad de la respectiva contradictoria. Las tesis son falsas por cuanto son incompatibles con las condiciones de la existencia espacio-temporal. Así, la segunda tesis, que dice que los cuerpos constan de partes simples, choca con la divisibilidad del espacio que tales partes simples tendrían que ocupar. La tercera tesis, según la cual las series causales de sucesos arrancan de causas incausadas, es inconciliable con la necesidad de hallarle causas antecedentes a todo lo que tiene lugar en el tiempo, para determinar objetivamente dicho lugar. En cambio, las antítesis son falsas por cuanto son incompatibles con la exigencia de la razón de que toda serie de condiciones condicionadas se complete con la condición incondicionada pertinente. Si la condición de todo efecto es una causa que a su vez es efecto, si todo cuerpo es divisible en partes que también son divisibles, si todo lugar está contenido en otro contenido a su vez en un tercero, etc., la exigencia de la razón no se puede cumplir. Ahora bien, según Kant, la exigencia de la razón vale en la forma expresada solamente si lo condicionado y su condición son cosas en sí. En tal caso, "cuando lo primero está dado, el retroceso a la segunda no está meramente *propuesto* (*aufgegeben*), sino efectivamente *puesto o dado* (*gegeben*) con ello, y como esto vale para todos los miembros de la serie, la serie completa de las condiciones y con ella también lo incondicionado están a la misma vez puestos o, mejor dicho, presu-

puestos, al estar dado lo condicionado que únicamente aquella serie hace posible" (A 498/B 526). Pero si se trata de fenómenos, la exigencia de la razón es una tarea prescrita al entendimiento que no es necesario ni siquiera posible ejecutar íntegramente.

> Pues los *fenómenos*, en la aprehensión, no son ellos mismos más que una síntesis empírica (en el espacio y el tiempo) y así sólo están dados *en ésta*. Entonces no se sigue de ninguna manera que, cuando lo condicionado (en el fenómeno) está dado (*gegeben*) con ello esté dada y presupuesta también la síntesis que constituye su condición empírica; sino que ésta viene a efectuarse en el retroceso mismo y nunca sin él. Pero en tal caso sí que se puede decir que por esta parte está prescrito o *propuesto como tarea* (*aufgegeben*) un *retroceso* a las condiciones, esto es, una síntesis empírica continuada.
>
> (A 499/B 527)

Un mundo fenoménico bien puede, entonces, no tener ni un comienzo en el tiempo, ni un límite en el espacio, ni partes últimas, ni causas primeras, eludiendo, por consiguiente, el conflicto entre la exigencia de la razón y las condiciones de la existencia espacio-temporal que afligiría sin remedio a un mundo compuesto de cosas en sí. ¿Por qué esta diferencia? ¿Qué característica distintiva de la supuestamente desconocida cosa en sí asegura más allá de toda duda que un ser en sí condicionado bajo cualquier respecto no puede estar dado sin la serie completa de sus condiciones?

Creo que la respuesta a esta pregunta está contenida en un principio que Kant toma de los tratadistas filosóficos alemanes del siglo XVIII y que en aras de la brevedad llamaré principio del determinismo metafísico. En el § 226 de su *Ontología,* Christian Wolff lo enuncia así: "*Quicquid est vel actu est, id omnimode determinatum est*", "Todo lo que existe o es en acto está determinado en todo respecto" (Wolff 1736, p. 187). En el parágrafo inmediatamente precedente, Wolff había explicado que un ente *A* se dice *omnimode determinatum* si en *A* no se concibe nada indeterminado tal que mientras no se lo determine no puedan existir en acto las demás cosas inherentes en *A*. Considérese, por ejemplo, un triángulo con tres elementos determinados: la base *AB*, el ángulo del vértice *B* y el lado opuesto a este vértice,

que suponemos es más corto que *AB*. Este triángulo no está omnímodamente determinado, pues el tercer vértice puede ser cualquiera de los dos puntos en que un círculo con centro en *A* y radio igual al lado opuesto a *B* corta la recta que pasa por *B* formando con la base el ángulo indicado; pero la existencia del triángulo presupone la existencia de sus tres vértices. A la luz de esta explicación, el principio resulta bastante obvio, y no parece necesario citar aquí la "demostración" del mismo ofrecida por Wolff. Su importancia queda de manifiesto en el § 229, donde se dice que "la determinación omnímoda de toda aquello que es actualmente inherente a un ente" (*omnimoda determinatio eorum, quæ enti actu insunt*) constituye el "principio de individuación", esto es, "la razón suficiente intrínseca del individuo" (§ 228) o ente singular. En un sentido análogo se expresa Christian August Crusius en el § 24 de su *Bosquejo de las verdades necesarias de la razón, en cuanto se oponen a las contingentes:* "Todo lo que es está perfectamente determinado con respecto a todas sus circunstancias, quiero decir, con respecto a todo aquello que se requiere y tiene que estar dado (*gesetzt*) para que una cosa exista; y en esto consiste la esencia de un individuo, y aquello que hace de ello un individuo no es otra cosa que el que estén dadas todas las circunstancias necesarias con sus necesarias determinaciones" (Crusius 1753, p. 40). Aunque estos textos dejan abierta la posibilidad de que algo quede indeterminado en un individuo existente si no constituye una condición necesaria de su existencia en acto, la manera como están escritos, hablando como hacen de determinación "omnímoda" o "perfecta" (*vollkommen*) del ente individual "con respecto a todas sus circunstancias" (*in Ansehung aller seiner Umstände*), sugiere que todo lo que existe está determinado a cabalidad.

Es en esta versión extrema que el principio del determinismo metafísico se expresa más de una vez en las reflexiones de Kant: "Todo lo existente está cabalmente determinado" ("Alles Wirkliche ist durchgängig determinirt"—R. 6384, WW 18: 698; cf. R. 5710, WW 18: 332). "La existencia contiene en sí también el concepto de una determinación cabal" (R. 6381; WW 18: 697). "En sí misma, cada cosa está cabalmente determinada" (R. 4244, WW 17: 477). En la *Crítica de la razón pura* se lo presenta, con toda radicalidad, sin titubeos ni ambigüedades, en la sección segunda del capítulo tercero del libro

segundo de la Dialéctica Trascendental, dedicada al ideal trascendental, esto es, al Dios de los filósofos.

> Cada *cosa*, en su misma posibilidad, está sujeta al principio de la determinación *cabal*, según el cual le conviene uno de *cada uno* de los predicados *posibles* de las *cosas*, considerados conjuntamente con sus contradictorios.
>
> (A 571s./B 599s.)

> La proposición: *Todo lo existente está cabalmente determinado* significa que le conviene siempre no solamente un predicado de cada par de contradictorios *dados*, sino también uno de cada par de contradictorios *posibles*. En virtud de esta proposición no sólo se comparan predicados, lógicamente, entre sí, sino que se compara a la cosa misma, trascendentalmente, con el conjunto (*Inbegriff*) de todos los predicados posibles. La proposición quiere decir, pues, que para conocer completamente una cosa hay que conocer todo lo que es posible y determinarla en comparación con ello, sea afirmativa, sea negativamente.
>
> (A 573/B 601)

El determinismo metafísico, así entendido, no forma parte de la ontología clásica de inspiración aristotélica. Para Aristóteles, la ὕλη o “materia” que es un ingrediente constitutivo del ser de todas las cosas susceptibles de movimiento o cambio es una fuente de indeterminación. Por eso, según él, no todo acontecer es necesario; muchos cambios ocurren sólo “las más de las veces” —ὡς ἐπὶ τὸ πολύ— aunque no siempre; otros, por azar. ¿Cuál es, entonces, el origen de este principio tan ostensiblemente contrario a la experiencia ordinaria de la vida y al sentido común? Me parece que no es por casualidad que Kant lo trata en un contexto teológico. La concepción de un Dios infinitamente inteligente y poderoso que crea el mundo de lanada no deja lugar para que las cosas contengan en sí una zona o faceta indeterminada. Las criaturas del Dios cristiano no son obras a medio acabar como los Esclavos de Miguel Ángel. Jacques Bernoulli, el gran matemático suizo contemporáneo de Leibniz y de Newton, lo dice con insuperable claridad en la cuarta y última parte de su libro póstumo sobre el cálculo de probabilidades, *El arte de la conjetura*:

> Que una cosa sea incierta o indeterminada en sí misma, conforme a su propia naturaleza, es algo tan incomprensible para nosotros como que Dios pudiera a la vez haberla creado y no haberla creado. Pues todo lo que Dios ha creado, también lo ha determinado, en el acto mismo de crearlo.
>
> (Bernoulli 1713, p. 227)

Según Kant, el determinismo metafísico caracteriza a las cosas en sí, pero no a los fenómenos. Estos son indefinidamente determinables, sin que tengan que estar determinados. No están, por ende, sometidos a la disyuntiva: o bien terminan en un límite en el espacio, o bien se extienden actualmente hasta el infinito; o bien tienen un comienzo definido en el tiempo, o bien han existido desde toda la eternidad; o bien constan de partes simples, o bien están infinitamente divididos. Lo potencial, lo incierto, lo inacabado son distintivos del ser fenoménico. A la luz de estas consideraciones, el fenomenismo de Kant no debe entenderse tanto como una epistemología revolucionaria que, restringiendo la ciencia a los fenómenos, le hace sitio a la fe (B XXX), sino más bien como una revolución en la ontología, una propuesta para concebir de un modo radicalmente nuevo el ser de los objetos que nos rodean; no ya a la manera de la escolástica cristiana, como substancias individuales, plenamente determinadas en sí mismas, que Dios crea y puede aniquilar por separado sin afectar a las demás;[2] sino como nudos o articulaciones discernibles en un tejido interminable de relaciones, siempre completándose, pero siempre inacabado. Aunque Kant dice todo lo que hace falta para poner en marcha este cambio revolucionario en la manera de pensar, no acaba de comprometerse con él. Proclama abiertamente una concepción relacionista de las substancias naturales, en las cuales—como ya hemos visto—"no se halla por ninguna parte nada incondicionado" (A 526/B 554):

---

[2] Por ejemplo, en la Edad Media no se pensó nunca que el movimiento de la luna debió ser afectado en alguna pequeña medida por las multiplicaciones de peces y panes que narran los Evangelios (Mateo 14:15–21, etc.).

> Las determinaciones internas de una *substantia phænomenon* en el espacio no son más que relaciones, y ella misma es enteramente un complejo (*Inbegriff*) de puras relaciones. La substancia en el espacio la conocemos sólo a través de fuerzas que están activas en ella, ya sea para impulsar a otras hacia ella (atracción) o impedirles que la penetren (repulsión o impenetrabilidad); no conocemos otras propiedades que constituyan el concepto de la substancia que se muestra (*erscheint*) en el espacio y que llamamos materia.
>
> (a 265/b 321)

Sin embargo, en la Nota ii agregada a la Estética trascendental en la segunda edición de la *Crítica de la razón pura* Kant parece todavía entender este carácter exclusivamente relacional de los objetos materiales en los términos de una ontología prekantiana, pues lo presenta como una prueba más de que el acontecer espacio-temporal tiene su sede en la mente ("im Gemüte gesetzt wird"—b 67).

> Todo lo que en nuestro conocimiento pertenece a la intuición [. . .] no contiene sino meras relaciones: de los lugares en una intuición (extensión), del cambio de lugares (movimiento) y de las leyes que determinan ese cambio (fuerzas motrices). [. . .] Ahora bien, mediante meras relaciones no se conoce una cosa en sí. Hay que concluir, entonces, que como el sentido externo no nos da más que puras representaciones relacionales, este sentido sólo puede contener en su representación la relación de un objeto con el sujeto y no lo interno que pertenece al objeto en sí.
>
> (b 67)

Pasajes como éste sugieren, sin duda, que Kant concibe los fenómenos físicos como inherentes en una cosa en sí inmaterial. Esta interpretación, sin embargo, está excluida por la misma indeterminación de los fenómenos, puesto que la determinación omnímoda de una cosa en sí comprende también, por cierto, la totalidad de los atributos que le son inherentes (cf. Crusius 1753, p. 40). Hay que tener en cuenta, además, que —como Kant explica a Samuel Thomas Sömmering en carta del 10 de agosto de 1795— la palabra 'Gemüt', que he traducido 'mente', significa "sólo la *facultad* (*animus*) que

combina las representaciones dadas y efectúa la unidad de la apercepción empírica, no la substancia (*anima*) en su naturaleza enteramente diversa de la materia y de la cual hacemos abstracción—con lo cual se gana que no tengamos que dar el salto a la metafísica para hablar del sujeto pensante" (ww 12: 32n.). En consecuencia, cuando Kant implica que "la materia" es "fenómeno, esto es, mera representación de la mente" (A 391), no es porque quiera subordinar la *res extensa* a una pretendida *res cogitans,* reduciendo la fábrica del mundo a una fantasía del fantasma que supuestamente la habita. Según él, los cuerpos son "meramente fenómenos y, por ende, nada más que (*nichts anders, als*) un género de representaciones mías, cuyos objetos son algo en virtud de esas representaciones, pero aparte de ellas (*von ihnen abgesondert*) no son nada" (A 371). Pero también al "Yo o Él o Ello (la cosa) que piensa se lo representa nada más que (*nichts weiter, als*) como un sujeto trascendental de los pensamientos = *x*, que es conocido sólo en virtud de los pensamientos que son sus predicados, aparte de los cuales (*wovon . . . abgesondert*) no podríamos tener de él ni el más mínimo concepto" (A 343/B 403). Por otra parte, Kant reconoce que "no hay nada más natural ni más seductor que la ilusión que toma la unidad en la síntesis de los pensamientos por una unidad percibida en el sujeto de esos pensamientos" (A 402). Propone llamarla "la falacia (*Subreption*) de la conciencia hipostasiada" o "de la apercepción substancializada (*aperceptionis substantiatæ*)" (A 402). Seguramente se daba cuenta de que había sucumbido a ella más de una vez. La monadología de Leibniz y el espiritualismo de Berkeley proceden de esta falacia. Al superarla con Hume y Kant, la filosofía puede desprenderse al fin de la imagen medieval del mundo como agregado de criaturas y queda libre para concebir a la naturaleza como pura epifanía, fortuita y gratuita, que se articula a sí misma en nuestra conciencia y en nuestra ciencia.

7

¿Qué significa el imperativo categórico?

> Man muß *wollen können*, daß eine Maxime unserer Handlung ein allgemeines Gesetz werde: dies ist der Kanon der moralischen Beurteilung derselben überhaupt.
>
> Hay que *poder querer* que una máxima de nuestra acción se convierta en ley universal: tal es el canon del enjuiciamiento moral de la misma en general.
>
> KANT

I

En el segundo capítulo de su *Fundamentación de la metafísica de la moral* (1785), Kant establece que para un ser como el hombre, capaz de representarse normas racionales de conducta y de obrar conforme a ellas, pero inclinado permanentemente a infringirlas, tales normas toman la forma de imperativos. Éstos son de dos clases: o bien la norma racional prescribe una conducta como necesaria para alcanzar cierto fin, y entonces tiene la forma de un imperativo hipotético; o bien prescribe una conducta como necesaria absoluta e incondicionalmente, esto es, como un fin en sí, y entonces tiene la forma de un imperativo categórico. Kant se pregunta cómo son posibles tales imperativos. Obviamente, la pregunta no concierne a su mera posibilidad lógica, esto es, la posibilidad de pensarlos sin contradicción, la cual aparentemente no admite dudas. Pero tampoco concierne a la posibilidad real de ejecutar lo prescrito por ellos. Se pregunta cómo hay que concebir el constreñimiento (*Nötigung*) de la voluntad expresado por el imperativo o, en otras palabras, cómo es posible que el imperativo ate o comprometa la voluntad; no cómo es posible que la voluntad así comprometida efectúe los actos requeridos para cumplir tal compromiso. El problema se resuelve fácilmente en el caso de los imperativos hipotéticos de carácter técnico.

Estos prescriben ciertas conductas a quien quiera lograr determinados fines. La voluntad tiene que estar dispuesta ya —por motivos ajenos al imperativo mismo— a querer esos fines y el imperativo se limita a prescribirle los medios para conseguirlos. Es fácil comprender que la voluntad que quiere los fines esté comprometida a querer también los medios pertinentes. En cambio, en el caso de un imperativo categórico, el problema no es tan fácil, y Kant posterga su tratamiento hasta el capítulo tercero. El resto del capítulo segundo se dedica a prepararlo mediante una investigación compleja e importante, en el curso de la cual se exponen los conceptos que se estudiarán aquí.

Dice Kant que, aunque no podamos inmediatamente resolver la cuestión de la posibilidad de un imperativo categórico, quizás pudiéramos, con sólo analizar el concepto mismo de tal imperativo, averiguar qué prescribe a la voluntad a él sujeta. Restaría determinar cómo ha de concebirse la sujeción de la voluntad a un imperativo de tal índole; pero si sabemos lo que el imperativo va a prescribirle —en el caso de que ella le esté sometida— habremos avanzado bastante hacia la solución de este problema. Ahora bien, aunque parezca sorprendente que el mero concepto de un cierto género de imperativos contenga ya la determinación de lo que todo imperativo de ese género *prescribe*, Kant justifica esta conclusión con un argumento conciso y convincente:

> Cuando concibo un imperativo *hipotético* en general, no sé de antemano qué contendrá, mientras no me dan la condición. Pero si concibo un imperativo categórico, sé enseguida lo que contiene. Pues, dado que el imperativo, además de la ley, contiene sólo la necesidad de que la máxima sea conforme a esa ley, y la ley, por otra parte, no contiene ninguna condición limitativa, no resta nada más que la universalidad de una ley en general a la cual la máxima de la acción debe conformarse, cuya conformidad es en rigor lo único que el imperativo representa como necesario.
>
> (ww 4: 420s.)[1]

No me detendré a explicar este argumento, familiar a todo lector de los escritos éticos de Kant. Lo cito sólo para llamar la atención sobre una incongruencia entre el alcance del argumento mismo y la conclusión que Kant deriva de él en el párrafo siguiente:

> Der kategorische Imperative ist also nur ein einziger, und zwar dieser: Handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, daß sie ein allgemeines Gesetz werde.
>
> El imperativo categórico es pues uno solo, a saber: Obra solamente según una máxima por la cual puedas al mismo tiempo querer que ella se convierta en una ley universal.
>
> (ww 4: 421)

Del análisis de la noción de imperativo categórico se infiere que éste sólo puede prescribir que la máxima de la acción del agente se ajuste a una ley universal en general, esto es, que sea capaz de asumir sin contradicción la universalidad de una ley; pero de ese análisis no parece inferirse que la ley general cuya universalidad la máxima de nuestros actos debe poder asumir tenga que ser una cuya vigencia podamos *querer*. Cabría esperar, pues, una formulación distinta del imperativo categórico, como la expresada en la *Crítica de la razón práctica* (1788):

> Obra de tal modo que la máxima de tu voluntad siempre pueda valer al mismo tiempo como principio de una legislación universal.
>
> (ww 5: 30s.; cf. ww 6: 225, 226, 389)

Aquí y en otros textos posteriores falta la referencia al querer. Lo que cuenta es que la máxima que regula la conducta pueda *imperar* universalmente, no que el agente pueda *querer que impere.*

II

Kant nunca explica ni comenta esta diferencia en sus formulaciones del imperativo categórico, lo cual sugiere que las reputaba equivalentes. Con todo, no es lo mismo adoptar una máxima como guía de la propia conducta que querer verla establecida como ley universal. Hay máximas que pueden valer universalmente sin contradicción, que yo puedo adoptar por motivos circunstanciales como norma de mi conducta, y que sin embargo me repugnaría ver imperando sobre todos los actos de todos los seres racionales — por ejemplo, la máxima "No detengas tu automóvil para socorrer a un herido". ¿Hemos de concluir, entonces, que las dos fórmulas citadas del imperativo categórico no son equivalentes? No me parece. Para probar la equivalencia de las dos fórmulas basta probar que ninguna acción que sea moral según una de ellas resulta inmoral o amoral según la otra. Contra la equivalencia he aducido el ejemplo de una máxima tal que, si bien puedo adoptarla como principio de mi conducta y podría regir universalmente sin contradicción, no me es posible *querer* que tenga vigencia universal. Pero se ve fácilmente que una máxima así, aunque concebible, nunca puede constituir el principio de una conducta *moral.* Sólo es moral una conducta que se adopta *porque* cumple con la ley moral, esto es, según Kant, *porque* su máxima puede a la vez ser el principio de una legislación universal. Pero, evidentemente, una conducta conforme a una máxima cuya vigencia universal, aunque posible, es repugnante para el agente, no puede adoptarse *porque* es universalizable: puesto que no puedo *querer* que impere universalmente, la universalizabilidad de su imperio no puede ser lo que me determina a escogerla como máxima de mi conducta. Es claro, entonces, que una acción que es moral conforme a la segunda versión del imperativo categórico tiene que serlo también conforme a la primera: sólo puedo adoptar una máxima para mis actos *porque* es capaz de universalidad si al mismo tiempo puedo *querer* que ella rija universalmente. Por otra parte, si una máxima no puede valer como principio de una legislación universal tampoco se puede coherentemente *querer* que lo sea. De modo que toda acción que es moral según la primera versión del imperativo categórico también lo es según la otra.

Si ambas fórmulas son equivalentes se entiende que Kant no diga nada sobre su diferencia. Con todo, como ya veremos, la referencia al querer humano contenida en la fórmula de la *Fundamentación* entraña consecuencias tan contrarias a la doctrina moral que suele atribuirse a Kant, que la sustitución de esa fórmula por la que aparece en sus escritos éticos posteriores bien pudiera ser significativa. Podría pensarse que Kant vio esas consecuencias y retrocedió espantado ante ellas, introduciendo en la fórmula del imperativo categórico un leve cambio que al parecer permitía eludirlas —o al menos disimularlas. Heidegger explica de un modo análogo las importantes modificaciones introducidas en la deducción trascendental de las categorías en la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*. Según él, Kant habría retrocedido espantado ante la primacía de la imaginación que resultaba de la doctrina de la síntesis *a priori* expuesta en la primera edición (Heidegger 1951, pp. 146–156). Se ha dicho con razón que el historiador de la filosofía no puede legítimamente calificar de retroceso las revisiones que un pensador introduce en sus escritos para corregir sus propios deslices o para prevenir malentendidos. Pero, aunque no describamos así la modificación de la fórmula del imperativo categórico por Kant, podríamos siempre entenderla como una rectificación deliberada, encaminada a obviar ciertas consecuencias a que podría dar pie la fórmula original. Tal interpretación es lícita sólo si las dos fórmulas no son equivalentes, ya que si lo son implican exactamente las mismas consecuencias. Ahora bien, la no equivalencia de las fórmulas no sólo se estrella con el argumento del párrafo anterior, sino que además suscitaría una dificultad formidable.

En efecto, si las dos fórmulas del imperativo categórico no fuesen equivalentes habría que concluir que conforme a la segunda la moralidad de la acción depende únicamente de la posibilidad lógica de universalizar la máxima que la rige, independientemente de que el agente quiera su universalización. En tal caso el imperativo categórico ofrecería sólo un criterio negativo para juzgar la moralidad de las máximas, condenando aquellas que no son universalizables, pero no una prescripción positiva para adoptar ciertas máximas. Esto contradice la doctrina expuesta en la segunda parte de la *Metafísica de la Moral*, "Principios Metafísicos de la Teoría de la Virtud" (1797),

según la cual el imperativo categórico prescribe positivamente ciertos objetivos a nuestra conducta, ciertos “fines que a la vez son deberes”. Se ha dicho que esta enseñanza tardía de Kant representa un cambio considerable en su filosofía moral, puesto que la prescripción de fines para la conducta implica una determinación de su contenido inconciliable con el “formalismo” característico de la ética kantiana. Quienes piensan así (por ejemplo, Anderson 1921) olvidan, al parecer, que la supuesta innovación tardía estaba presente ya en la *Fundamentación* de 1785, el primer escrito de Kant sobre la materia. Los “fines que a la vez son deberes” de que habla en el libro de 1797, es decir, la perfección propia y la felicidad ajena, son en 1785 el tema de dos de los cuatro ejemplos con que Kant ilustra su primera fórmula del imperativo categórico. Con esos ejemplos se trata de mostrar como ciertas normas morales comúnmente aceptadas caen bajo dicha fórmula y son justificables por ella. Dos de ellos documentan la requerida universalizabilidad de la máxima de la acción moral; pero los dos a que me refiero dan testimonio de la exigencia adicional de que el agente *pueda querer* su universalización.

Esta extraordinaria concordancia entre la primera y la última exposición de la filosofía moral de Kant me confirma en el convencimiento de que el cambio en la redacción de la fórmula del imperativo categórico no significaba para él una alteración de su sentido. Pero el respaldo decisivo se lo da, a mi modo de ver, el hecho de que la opinión contraria expone la ética de Kant a una objeción demoledora. En efecto, para toda acción humana puede concebirse una máxima universalizable *ad hoc*. Por lo tanto, si la moralidad de una acción depende únicamente de que la máxima que la determina pueda imperar, sin contradicción, universalmente, cualquier acción sería justificable desde un punto de vista moral. Por ejemplo, aunque la *usurpación* de la propiedad no puede regir universalmente sin contradicción, no hay contradicción alguna en la *abrogación* de la propiedad. Por lo demás, como ya observó Hegel, “sería sorprendente que la tautología, el principio de contradicción, que en el conocimiento de la verdad teórica se admite sólo como un criterio formal, es decir, como algo enteramente indiferente a la verdad o no-verdad, hubiera de ser algo más en el conocimiento de la verdad práctica” (PG, p. 308). Si esta objeción se acepta, el imperativo ca-

tegórico es trivial. Pero sólo cabe rechazarla si la universalizabilidad de la máxima de la voluntad no es suficiente para garantizar la moralidad de la acción; si es preciso, para que la acción sea moral, que esa máxima se adopte *porque* es universalizable. Aunque para cualquier acción puede diseñarse una máxima universalizable *ad hoc*, ella no será generalmente la máxima *de* la acción, la razón que determina al agente a ejecutarla. Esta última puede no ser universalizable —y entonces la acción es inmoral— o bien, aunque lo sea, no haberse adoptado *porque* lo es —y entonces la acción es, en todo caso, amoral. Esta consideración destruye la objeción aducida, y también la opinión que dio lugar a ella. Aunque la moralidad de un máxima resida en su universalizabilidad, la moralidad de una acción inspirada en ella presupone siempre que el agente *quiera* verla universalizada, lo que a su vez presupone que *pueda querer* su universalización. La segunda versión del imperativo categórico elude el reproche de trivialidad gracias a que implica la primera.

III

La argumentación anterior justifica sobradamente que basemos en el texto de la *Fundamentación de la metafísica de la moral* nuestro análisis del significado del imperativo categórico. Recordemos una vez más su fórmula:

> Obra solamente según una máxima por la cual puedas al mismo tiempo querer que ella se convierta en una ley universal.

Desconcertado por la expresión "durch die", que he traducido "por la cual", Adickes propuso leer "von der" ("de la cual").[2] La fórmula del imperativo parecería, en efecto, más clara si dijera:

> Obra solamente según una máxima de la cual puedas al mismo tiempo querer que se convierta en una ley universal.

Sin embargo, por razones que daré enseguida creo que hay que mantener el texto original, rechazando la conjetura de Adickes. (De hecho, aceptarla no afectaría mis conclusiones. Pero suscitaría problemas mayores que los que resuelve. Además, como veremos, otros textos de Kant militan en contra suya.)

En todo caso, es claro que si el original dice *durch die* donde debió decir *von der*, no cabe atribuir el error al tipógrafo, sino sólo al propio Kant. Ahora bien, aunque éste, como puede observarse en sus papeles póstumos, solía alterar por el camino el curso de las frases que iba escribiendo sin ocuparse en corregir las preposiciones y otros elementos sintácticos que ya había puesto por escrito pensando en una redacción diferente, ello no nos autoriza a modificar el texto impreso de las obras que hizo públicas cada vez que no logramos entenderlo. Este método se utilizó profusamente en una época aciaga de la filología kantiana, pero la mayoría de los pasajes que se propuso modificar, por ejemplo, en la *Crítica de la razón pura*, han podido interpretarse en su versión original, con un poco de paciencia e inteligencia, de una manera aún más satisfactoria —es decir, más concordante con el resto de la obra de Kant— que la indicada por los reformadores del texto. Creo que nos hallamos aquí ante un caso análogo. Las palabras corregidas por Adickes chocan sin duda en una primera lectura. ¿Qué significa querer algo *por* una máxima o *a través* de una máxima? No es ésta una expresión admitida en español, como tampoco lo es su equivalente en alemán o en otras lenguas europeas.[3] Sin embargo, puede dársele una interpretación plausible: si el objeto del querer no sólo se ajusta a una máxima, sino que se lo quiere *porque* se le ajusta, cabe decir que se lo quiere *por* la máxima, esto es, *en virtud de* ella, y no sólo *de acuerdo* con ella.

Con todo, aunque esta interpretación vindica la sintaxis del texto de Kant, suscita a su vez otra dificultad. Según ella, el imperativo categórico nos manda obrar conforme a una máxima en virtud de la cual podamos querer que esa misma máxima impere universalmente. Una sola máxima, pues, inspiraría la decisión de obrar de cierto modo y la decisión de querer que ese modo de obrar se generalice. No es fácil concebir que una misma máxima, una regla simple de conducta, pueda determinar a la vez dos decisiones tan diferentes. Sin embargo, hay otros pasajes de Kant en que esta concepción se

repite inequívocamente. En el tercer capítulo de la *Fundamentación* dice que "el principio de no obrar según otra máxima que la que pueda recaer también sobre sí misma como una ley universal" es precisamente "la fórmula del imperativo categórico", y agrega luego que "una voluntad absolutamente buena es aquélla cuya máxima puede siempre contenerse a sí misma considerada como ley universal".[4] Evidentemente aquí se está diciendo que la máxima de la acción moral tiene que poder ser también la máxima de la voluntad de que ella misma se convierta en ley. Para resolver la dificultad que esta idea ofrece a nuestra comprensión no podemos rectificar también estos dos pasajes, que concuerdan con el otro y entre sí. Tenemos simplemente que enfrentarla, y tratar de aprender algo resolviéndola.

Una misma máxima tiene que determinar a la vez mi voluntad de ejecutar aquí y ahora una cierta acción particular y mi voluntad de que una cierta ley rija universalmente la conducta de todos los seres racionales. Esta exigencia nos ofusca si atendemos a sus dos requisitos en el orden enunciado, si nos proponemos encontrar una máxima que, cumpliendo el primero, satisfaga además el segundo. Pero la ofuscación si invertimos el orden. Una máxima que me determine a querer que ella misma rija como ley, aunque en sí y por sí sea sólo el principio de mi voluntad de que ella impere, constituye, una vez que la hago mía, también el principio de mi voluntad de obrar con arreglo a ella cada vez que sea oportuno; pues si quiero efectivamente que esa máxima valga para todos, quiero a la vez con ello que rija mis propios actos.

IV

Tras estos preliminares podemos proceder finalmente a analizar el significado del imperativo categórico. Me basaré en la fórmula que, por lo visto, parece más apropiada: Obra conforme a una máxima tal que puedas, en virtud de ella, querer que se convierta en una ley universal.

Como todo imperativo, el imperativo categórico expresa una orden dirigida a la voluntad. Kant define la voluntad *(Wille)* como la facultad de obrar según la representación de leyes o, lo que es lo mismo, según principios.[5] A la voluntad sólo cabe ordenarle que

ejerza su acto propio. Tal acto es un querer (*Wollen*). Importa tener presente que para que corresponda al término kantiano, el vocablo castellano 'querer' ha de tomarse en un sentido estrecho, excluyendo muchas de las connotaciones que tiene habitualmente. Querer algo no significa aquí tenerle afecto o vagamente desearlo, sino estar plenamente decidido a contribuir con todas sus fuerzas a lograr su realización. El acto propio de la voluntad es el acto de tomar esta decisión.

El imperativo categórico manda querer algo. ¿Qué? La fórmula lo dice: obrar en cada caso conforme a una máxima tal que el agente pueda al mismo tiempo querer que ella se convierta en una ley universal. *Debemos querer* que nuestros actos se ajusten en cada caso a un máxima cuya vigencia universal *podamos querer*. El imperativo categórico se refiere, pues, dos veces al querer. Una vez sin mencionarlo; como orden dirigida a la voluntad, el imperativo categórico le prescribe su acto propio: querer. Este querer prescrito es un querer obrar de cierto modo. Llamémoslo *querer ejecutivo*. El otro querer, que el imperativo categórico expresamente menciona, es de una índole diferente. No es un querer acciones (u omisiones) particulares, sino un querer que cierta máxima rija como ley. Lo llamaremos *querer legislativo*.

El imperativo categórico se dirige a mi voluntad como facultad de determinarse a obrar conforme a la representación de leyes y le prescribe ajustarse precisamente a aquellas leyes cuya vigencia como tales pueda querer mi voluntad. El imperativo categórico supone, pues, en mí, no sólo una voluntad ejecutiva particular, o facultad de obrar según leyes, sino también una voluntad legislativa general, o facultad de querer leyes.[6] En cuanto el imperativo categórico ordena a mi voluntad ejecutiva que se someta incondicionalmente a mi querer legislativo posible expresa la potestad de mi voluntad legislativa para exigirme el cumplimiento de las leyes que quiere. Puesto que el imperativo categórico expresa esta potestad, la conciencia del imperativo categórico puede entenderse como conciencia de la misma, esto es, como conciencia de mi facultad de querer leyes que debo cumplir. La facultad de dictar leyes para la propia conducta es, según Kant, lo que en rigor se llama libertad.[7] De ahí que Kant describa la conciencia de la obligación moral manifestada como impe-

rativo categórico como conciencia o autoconciencia de la libertad (ww 5: 29, 42, 46).

El imperativo categórico prescribe la subordinación de mi querer ejecutivo a mi querer legislativo posible. Obsérvese que no alude en modo alguno al contenido de éste. Según Kant, si se refiriese a ese contenido su prescripción no sería incondicional, pues estaría condicionada por el interés que dicho contenido me merezca. En cuanto se refiere a un querer *posible*, el imperativo categórico le habla propiamente a la *facultad* de querer que es la voluntad. El imperativo categórico instaura la autoridad de mi voluntad legislativa sobre mi voluntad ejecutiva o, mejor dicho, puesto que no hay en mí *dos* voluntades, establece sobre mi conducta la soberanía de mi voluntad *en cuanto* es capaz de legislar. La soberanía establecida es incondicional: El cumplimiento del imperativo categórico es un fin en sí, el único fin en sí concebible. Dicho fin consiste precisamente en esto: que mi facultad de querer leyes se actualice y reine sobre mi conducta. Pero al prescribir este reinado como un fin incondicional el imperativo categórico no tiene en cuenta el contenido particular de las leyes que puedo querer, sino sólo el carácter mismo de mi facultad de quererlas, en virtud del cual soy capaz de concebir una ley universal y decidir su vigencia. Por eso, Kant entiende que el imperativo categórico establece como un fin en sí el reinado de esta facultad legislativa dondequiera que exista, es decir, el reinado de la libertad. Y puesto que concibe a esta facultad como lo propiamente humano en el hombre, reformula el imperativo categórico en estos términos:

> Obra de tal modo que trates a la humanidad, en tu persona y en la de los demás, siempre a la vez como un fin, nunca meramente como un medio.
>
> (ww 4: 429)

Estas consideraciones permiten entender por qué Kant estimó que el análisis del concepto mismo de imperativo incondicional enseñaría de paso cómo tal imperativo es posible. Se preguntaba cómo es posible que el imperativo categórico ate o comprometa la voluntad del agente al que se dirige. Ahora entendemos que tal

atadura recae sobre la voluntad de obrar o voluntad ejecutiva del agente, y que sólo es concebible si se atribuye al mismo agente una potestad para dictar la ley que ha de regir sus actos. El imperativo categórico, entendido como fórmula, expresa dicha potestad. Si la conciencia de la exigencia consignada en el imperativo categórico se reconoce como un hecho fundamental de nuestra vida, cabe legítimamente concebir esa conciencia como la conciencia de nuestra potestad de hacer las leyes de nuestra conducta, esto es, como la conciencia de nuestra libertad. Ese hecho fundamental constituye entonces por sí solo una garantía de que somos libres, suficiente para la práctica: puesto que *debo* obrar según la ley que yo mismo me doy, es seguro que *puedo* hacerlo.

V

Este análisis del significado del imperativo categórico no puede reputarse completo mientras no se precise mejor el sentido de la expresión "querer que una máxima se convierta en ley universal". Por desgracia, Kant no dilucida este punto. Pero no me parece viable otra interpretación que la que voy a proponer. Consideraré primero el objeto de este querer, luego el querer mismo de que aquí se trata.

La máxima a que el querer prescrito se refiere es una regla de conducta. Querer que dicha regla se convierta en ley universal significa, ante todo, querer que ella rija la propia conducta en todas las circunstancias en que sea pertinente, y no solamente en tal o cual caso especial. Pero también significa querer que rija todos los demás fenómenos a que sea aplicable, los cuales, obviamente, tienen que ser conductas, esto es, series de acciones y omisiones voluntarias. Querer que una máxima se convierta en ley universal significa, pues, querer que sea la norma invariable de la propia conducta y de la conducta de todo ser dotado de voluntad. Tal es el objeto del querer en cuestión.

Atendamos ahora al querer mismo. Querer (*wollen*) es el acto propio de una voluntad (*Wille*), esto es, la decisión de un agente de poner todo de su parte para que lo querido se realice. En el caso

presente, lo querido es que una cierta máxima sirva de norma invariable a la conducta del mismo agente y de todo otro ser dotado de voluntad. Quererlo significa, en primer término, decidir que la propia conducta se ajuste a esa máxima, esto es, decidir que esa máxima sea el principio de la propia voluntad de obrar. Yo no puedo querer efectivamente que una cierta máxima rija como ley universal y no querer ajustar a ella mi conducta. No puede, entonces, haber en el hombre dos voluntades actuales distintas, una legislativa y otra ejecutiva. La fórmula del imperativo categórico distingue más bien entre una voluntad ejecutiva actual y una voluntad legislativa posible. La actualización de esta última sólo se completa en la decisión de ejecutar lo que quiere.

Se entiende así mejor el alcance del imperativo categórico. No nos manda conducirnos según los dictados de nuestra voluntad legislativa en acto, porque tal mandamiento sería superfluo: una vez que queremos efectivamente una ley no podemos menos que cumplirla. Nos manda, en cambio, ajustarnos a nuestra voluntad legislativa en potencia, lo que equivale a mandarnos que la actualicemos apropiadamente cada vez que vamos a determinarnos a obrar. Esto equivale a mandarnos que nunca tomemos una decisión que no tenga a la vez valor de ley, esto es, que nuestra voluntad se haga ejecutiva en cada caso *en virtud de* su propia decisión legisladora.

Pero querer que una máxima se convierta en ley universal no sólo significa decidirse a ajustar a ella en todo caso la conducta propia. Significa, además, estar dispuesto a poner todo de su parte para que también se le ajuste la conducta ajena. Esto es evidente, pero puede malentenderse si no se introducen ciertas precisiones. En primer lugar, entendemos que una conducta —esto es, una acción u omisión voluntaria— está regida por una máxima si y sólo si la voluntad que decide esa conducta adopta dicha máxima como principio determinante. No basta, pues, que el fenómeno de la conducta concuerde externamente con la máxima, aunque la voluntad asienta en su fuero interno a tal conducta, si lo hace en virtud de una máxima diferente que es su principio determinante efectivo. Por lo tanto, quien quiere que una cierta máxima rija la conducta ajena tiene que empeñarse en que el prójimo adopte libremente esa máxima como principio de sus actos, y no meramente en que éstos se

ajusten a ella. En segundo lugar, no hay que perder de vista que el imperativo categórico no me ordena querer que ciertas máximas se conviertan en leyes. Tal querer no es, pues, el objeto de un mandamiento moral. Por otra parte, no puede negarse que al prescribirme que adopte como máxima una que yo pueda querer como ley y que la adopte precisamente porque puedo quererla como ley, el imperativo moral me está mandando que legisle al menos para mí, ya que la adopción efectiva de una norma porque puedo quererla como ley (y por ninguna otra razón) equivale, sin duda, a quererla efectivamente como tal. Pero ¿puedo acaso legislar para mí sin querer al mismo tiempo que la ley por mí querida rija también la conducta de todos los otros seres dotados de voluntad, cuando sea pertinente? Es claro que no. Por lo tanto, aunque el principio supremo de la moral, expresado en el imperativo categórico, no me manda legislar para el prójimo, al cumplirlo de hecho estaré queriendo que el prójimo también lo cumpla, y lo cumpla del mismo modo como entiendo que debo cumplirlo yo. (Esta conclusión explica y justifica la convicción de que a la moralidad de la vida no pertenece sólo el comportarse con arreglo a ciertas normas, sino también el empeñarse en que los demás las hagan suyas.)

VI

La acción voluntaria, esto es, la acción decidida por una facultad de actuar de acuerdo con la representación de leyes es por definición acción con arreglo a principios generales o, como Kant acostumbra a decir, con arreglo a máximas. La acción voluntaria es moral o amoral según la naturaleza de la máxima que la determina. El imperativo categórico, que expresa la exigencia de actuar moralmente, contiene un criterio para diagnosticar las máximas de nuestra voluntad. Mi acción es moral si y sólo si la máxima de mi voluntad al decidirla es tal que en virtud de esa máxima yo puedo querer que ella misma se convierta en ley universal. Como es obvio, no toda máxima satisface este requisito. El imperativo categórico distingue, pues, las máximas que pueden servir de principio a una conducta

moral. Pero el criterio que ofrece para distinguirlas es, como suele decirse, puramente formal. El imperativo categórico señala precisamente la instancia que hay que consultar y la pregunta que hay que dirigirle cuando se inquiere sobre la moralidad o inmoralidad de una norma de conducta. Pero la mera fórmula del imperativo categórico no basta por sí sola para resolver qué normas son morales y cuáles no lo son.

Es asombroso que algunos filósofos hayan podido ver en esta concepción "formalista" del principio supremo de la moral un defecto de la ética kantiana. Como si el propósito de la filosofía moral fuese sustituir el juicio de las personas por un recetario de aplicación automática. Kant nos ofrece en su doctrina del imperativo categórico todo lo que cabe esperar de una investigación filosófica del principio supremo de la moral, a saber, un análisis del contenido de la única exigencia que puede valer sin condiciones. Si ese análisis es correcto y si la moralidad, esto es, el reconocimiento de que la propia conducta está sujeta a exigencias incondicionadas, es un hecho de la vida humana, es fuerza admitir que el imperativo categórico expresa la fórmula general de las exigencias de esta clase y por lo tanto el principio que gobierna este aspecto de la vida.

Una conciencia clara de este principio sirve, como Kant señala, no sólo un interés teórico, sino también uno práctico, en cuanto ayuda a educar para la vida moral y a preservar su pureza (ww 4: 410s.). Pero no puede pretenderse que la conciencia de una fórmula nos introduzca a la vida moral, mucho menos que nos aligere el peso de vivirla. Por el contrario, así como la filosofía teórica no nos ahorra el trabajo de conocer, tampoco la filosofía práctica puede relevarnos de la tarea de decidir; antes bien, nos lleva a percibir con claridad su envergadura. Porque, si el análisis de Kant es válido, resulta que la vida moral consiste ni más ni menos que en esto: no tomar nunca una decisión atendiendo solamente a las circunstancias particulares del caso, sino siempre con vistas a las condiciones y propósitos de nuestra propia vida en general y de la vida de la humanidad entera.[8]

Pero la vida moral no puede consistir en una abdicación de la propia voluntad —que sería inevitable si el bien y el mal pudieran computarse por recetas— sino en una actualización de su posibilidad más alta: la capacidad de querer leyes. Como vimos, el imperativo

categórico no me prohíbe obrar como yo quiero, antes bien, me lo exige; pero me exige que dé a mi querer una forma que yo pueda adoptar como permanente, para mí mismo y para mis semejantes. Esta exigencia de desprendernos del punto de vista mezquino desde la cual solemos decidir nuestros actos, para instalarnos en la perspectiva más vasta de que somos capaces, es la sustancia del imperativo categórico. La efectividad de la exigencia que él expresa garantiza nuestra efectiva capacidad para adueñarnos de esa perspectiva y adoptar desde ella nuestras decisiones.

VII

Aunque la ética no puede decidir por nosotros, sino sólo procurarnos una conciencia lúcida del principio formal a que nuestras decisiones deben ceñirse, bien podemos pedirle una respuesta general a la pregunta: ¿de qué dependen las decisiones de la voluntad moral? En otras palabras, ¿de qué depende el que yo pueda querer que una cierta máxima impere universalmente? El querer legislativo no es un querer arbitrario —no, al menos, en la concepción de Kant. La fórmula misma del imperativo categórico expresa que la posibilidad de querer la universalización de la máxima depende del contenido de la máxima misma, puesto que es "en virtud de ella", "durch sie" que tiene que ser posible ese querer. Ahora bien, es claro que hay máximas cuya universalización no es concebible siquiera, pues envolvería una contradicción. Tales máximas están de antemano excluidas de entre los principios de la acción moral, y por lo mismo, las máximas opuestas —esto es, las que mandan, respectivamente, omitir o hacer lo que aquellas mandan hacer u omitir— tienen allí un lugar asegurado. Pero hay además, como Kant bien señala, otras máximas que, aunque son perfectamente viables como leyes universales, yo no puedo querer que imperen como tales. Cité arriba lo que es en efecto un caso particular de este ejemplo clásico: "No ayudes al prójimo necesitado". He aquí el argumento con que Kant prueba que no puedo querer la universalización de esta máxima:

> Aunque es posible que subsista una ley natural conforme a esa máxima, es imposible *querer* que tal principio rija universalmente como ley de la naturaleza. Pues una voluntad que decidiera esto se contradiría a sí misma, ya que pueden darse muchas situaciones en que necesite el amor y la simpatía ajenas, en las cuales, en virtud de esa ley natural nacida de su propia decisión, se habría privado de toda esperanza de obtener la ayuda que desea para sí.
>
> (ww 4: 423; cf. ww 6: 453)

Es evidente que la contradicción señalada, no ya en la mera universalización de una máxima, sino en la voluntad de que se universalice, sólo puede surgir cuando se trata de la voluntad de un ser finito, expuesto a padecimientos y necesidades. El imperativo categórico, como expresión del principio supremo de la moral, sienta, pues un criterio al que debe ajustarse la norma de toda conducta recta, pero no determina el contenido de esa norma. Dicho contenido dependerá, en el caso de la conducta humana, de la condición finita del agente. Sin embargo, no cabe pensar que esa condición considerada en abstracto determine cuáles son las normas de conducta cuya vigencia universal el hombre puede querer. Será más bien su condición humana concreta, traducida en necesidades efectivas —más bien que su carácter general de ser menesteroso— lo que circunscriba en cada caso el campo de las máximas que su voluntad puede adoptar.

Esquemáticamente podemos representarnos la decisión moral así: la voluntad en acto del agente, que es siempre voluntad ejecutiva, se inclina a adoptar ciertos principios de conducta, condicionados por sus individuales necesidades y tendencias; pero esa voluntad está sujeta a la exigencia moral, esto es, a la exigencia de adecuarse a la posible voluntad legislativa del mismo agente. Puesto que en el agente no hay dos voluntades, y la función legislativa de que aquí se habla no es sino una posibilidad, la más excelsa, de su voluntad única, la exigencia moral descrita es una exigencia de que dicha única voluntad actualice esta posibilidad suya en sus decisiones ejecutivas, es decir, que entre las máximas por las que puede determinarse a obrar —máximas delineadas por las inclinaciones y necesidades del agen-

te— sólo haga suyas aquellas que pueda querer ver instauradas como principios de una legislación universal.

El ineludible condicionamiento empírico del contenido de las normas de la conducta moral no redunda en un condicionamiento empírico de la moral misma, puesto que la moralidad de la conducta no depende del contenido de las normas que la rigen, sino justamente de lo que Kant llama su "forma", vale decir, su conformidad con el criterio expresado en el imperativo categórico. La acción moral es aquella cuyo principio determinante es esta "forma", esto es, aquella que se decide *porque* su máxima satisface el referido criterio, es decir, porque puede quererse su vigencia universal. Por esto, aunque esta posibilidad de querer la vigencia universal de la máxima dependa de la condición empírica del agente, la acción moral misma no depende de dicha condición, ya que la decisión de ejecutarla no está determinada por el contenido de la máxima cuya vigencia universal puede quererse, sino sólo por el respeto a la exigencia de que las máximas de la propia voluntad, sea cual fuere su contenido y la inclinación a que respondan, satisfagan el requisito indicado. Esta exigencia, como se ha visto, equivale a la exigencia de que la voluntad del agente se constituya en voluntad legisladora, esto es, regule su conducta no con vistas al provecho real que con ella puede obtener, sino al orden ideal que en ella se puede encarnar.

Aunque el contenido de dicho orden ideal esté condicionado por las inclinaciones y necesidades del agente —¿qué otra fuente podría tener?—, estos factores no determinan la decisión de querer ese orden y de poner la propia vida al servicio de su eventual instauración. En efecto, cuando las inclinaciones del agente determinan su conducta, ésta se dirige a lograr la satisfacción efectiva de esas inclinaciones, y no, como en el caso considerado, a dar cumplimiento a leyes cuya vigencia universal promovería sin duda la satisfacción de dichas inclinaciones, pero cuya adopción como máximas en el mundo en que vivimos suele tener el efecto contrario. Aunque las inclinaciones del agente sean en ambos casos la fuente del *contenido* de las máximas que guían su conducta, estas máximas —y por ende su conducta misma— presentan una fisonomía muy distinta según que su contenido sea o no el principio que determina a adoptarlas. Según Kant, no puede serlo en el caso de la acción moral: la adopción de tal o

cual máxima como norma de una acción de este género ha de estar determinada exclusivamente por el respeto a la exigencia de que la voluntad del agente se dicte sus propias leyes. Es verdad que también la conducta decidida *por* cumplir esta exigencia recibe su contenido de la disposición afectiva, pasional del agente. Pero los apetitos desempeñan aquí un papel muy diferente del que les cabe en una acción inspirada por ellos: se limitan a brindar la materia que la voluntad legisladora requiere para que su autonomía tome cuerpo y se haga manifiesta. Importa destacar en todo caso que la acción moral, en la concepción kantiana, no es ajena a los apetitos, inclinaciones, necesidades del agente. Al contrario, éstos aparecen en ella ennoblecidos, disipada la urgencia de una satisfacción efectiva, convertidos en la sustancia de una orden ideal del cual el agente quiere que su conducta sea al menos un ejemplo, ya que no basta sola para ponerlo en vigor.[9]

VIII

El reconocimiento de que el contenido de las máximas a que se ajusta la conducta moral del hombre está empíricamente condicionado tiene una importante consecuencia que Kant no menciona: Dios, entendido como un ser supremamente inteligente y poderoso, podría querer la vigencia universal de leyes que repugnen a la voluntad humana. Esta consecuencia, aunque chocante para la sensibilidad de los contemporáneos de Kant, no perturba el equilibrio de su filosofía. A la luz de ella es claro que el conocimiento especulativo de la existencia de Dios no garantizaría la realidad del orden moral del universo (si por tal entendemos, como me parece inevitable, un orden que pueda aprobar la voluntad racional de una persona humana). Pero Kant, como es sabido, niega que dicho conocimiento especulativo sea posible y sostiene que la creencia racional en la existencia de Dios se funda en la necesidad de creer que tal orden moral impera y en la imposibilidad de entender su vigencia si Dios no existe. Claro está que si, por lo visto, es totalmente imposible comparar lo que un ser finito puede querer como ley con lo que puede

querer uno infinito, la vigencia de un orden moral no deja de ser incomprensible para nosotros aunque Dios exista. Si Dios no existe, el imperio del orden moral es una casualidad. Pero si Dios existe también es puramente casual que el orden querido por Él coincida con el que nosotros, en nuestra menesterosa finitud, podríamos querer.

Esta consecuencia de la filosofía moral de Kant —que él, por cierto, se guarda de insinuar— tiene su paralelo en la doctrina central de la *Crítica de la razón pura*. Ese libro toma por primera vez en serio, dentro de la tradición moderna, la inconmensurabilidad de la ciencia humana y la divina. Mientras que el conocimiento divino es algo de lo cual ni siquiera podemos figurarnos como es posible, el conocimiento humano es un aspecto esencial de nuestra vida, que podemos fundamentar y esclarecer sin salirnos de su esfera. Pienso que —contra la enseñanza expresa de Kant— también su ética implica una inconmensurabilidad similar en materia moral. No sólo como investigador científico, también como agente moral, tiene el hombre que arreglárselas por su cuenta, a solas con sus semejantes, prescindiendo de toda pretendida comunicación con una instancia divina, que por su misma infinita superioridad de nada podría valerle.

Pero el reconocimiento de que, aunque la "forma" de la acción moral y de sus máximas esté determinada *a priori*, su contenido o "materia" depende de factores empíricos no sólo lleva a excluir a Dios de la comunidad moral de los hombres, sino que, al parecer, amenaza la posibilidad misma de tal comunidad. En efecto, a menos que supongamos falsamente que todos los hombres en todas las épocas y latitudes comparten un mismo sistema de apetitos, no hay razón para presumir que todos pueden querer la universalización de las mismas reglas de conducta. De hecho, la historia demuestra más bien lo contrario. Los hombres han solido combatirse mutuamente movidos por el afán de satisfacer apetitos que, por ser coincidentes, los llevaban a disputarse un mismo objeto. Pero los conflictos más implacables y destructivos no han sido éstos, motivados por una comunidad de afectos e inclinaciones, sino más bien aquéllos en que el antagonismo, acompañado de mutua incomprensión, ha surgido del común afán de imponer la vigencia universal de normas y valoraciones divergentes e incompatibles.

Sería necio, sin duda, rechazar una filosofía moral porque implica que, aunque los hombres comparten la disposición a acatar exigencias incondicionadas, el cumplimiento de tales exigencias no redunda en que todos los pueblos adopten normas de conducta concordantes. Al fin y al cabo, el valor de una filosofía no se mide por su capacidad para reconfontarnos y fomentar nuestras ilusiones preferidas, sino por su aptitud para dar cuenta de como las cosas son. Con todo, el pensamiento ético de Kant no implica que la comunidad moral de los hombres sea una ilusión irrealizable, sino más bien justamente que la comunidad humana sólo es posible si los hombres la entienden como comunidad moral. En los apetitos no puede basarse una comunidad de todos los hombres, pues en cuanto coinciden generan rivalidades, en cuanto divergen son fuente de incomprensiones. La común capacidad de dictar las leyes de la propia conducta, manifestada en el común reconocimiento de la exigencia incondicionada de ejercer esa capacidad, basta en cambio, si todos los hombres efectivamente acatan dicha exigencia, para consolidar la más perfecta comunidad entre ellos. No importa que la ley que se dé cada uno no concuerde con las que se den los otros. La comunidad moral no se funda en la coincidencia del contenido de las conductas y sus máximas, sino en la identidad del principio que las determina. Tampoco importa que cada uno quiera, en virtud de ese mismo principio, que las máximas adoptadas para su propia conducta rijan también la conducta de los demás. Si esta voluntad es, como ha de suponerse, efectivamente una voluntad moral, no podrá nunca traducirse en actos de violencia que destruyan la autonomía ajena. Quien quiere que una cierta norma se convierta en principio de la conducta *moral* de todos no puede aspirar a que los otros hombres se ciñan a esa norma por miedo o por otro motivo de ese género. Su empeño será más bien que ellos la hagan suya por libre decisión de su voluntad.

Nada sirve tanto para fortalecer los lazos de una comunidad humana como el afán de cada uno de sus miembros porque los demás adopten libremente los principios que ha escogido como ley de su propia conducta. La misma diversidad de estos principios debe ser un motivo de alegría, si todos se mantienen fieles a la exigencia moral elemental de respetar la libertad de los demás. En efecto,

antes que eliminarse unos a otros, es verosímil que los principios rivales mutuamente se modifiquen y enriquezcan, pues su pugna no consistirá en un ciego despedazarse los hombres en su nombre, sino en la lúcida confrontación de su sentido y sus consecuencias. El imperativo categórico de Kant se nos manifiesta así como la expresión del principio de una ética humanista, que al atribuir importancia absoluta sólo a la capacidad de querer leyes y una puramente relativa a las leyes efectivamente queridas, supedita aquello en que los hombres comúnmente discrepan a una disposición en la que todos coinciden.[10]

NOTAS

[1] En la línea 4 de la p. 421 leo "der Imperativ" —con Paul Menzer, el editor de la Academia— y no "den Imperativ", como dice la edición original.

[2] Véase ww 4: 631 (nota a la pág. 421, línea 7).

[3] "A rather curious proposition" la llama H.ºJ. Paton (1958, p. 136); pero su débil intento de explicarla —"perhaps Kant wishes to emphasise the interpenetration as it were, of the formal and the material maxim"— no aporta grandes luces.

[4] "Der Satz aber: der Wille ist in allen Handlungen sich selbst ein Gesetz, bezeichnet nur das Prinzip, nach keiner anderen Maxime zu handeln, als die sich selbst auch als ein allgemeines Gesetz zum Gegenstande haben kann. [. . .] Ein schlechterdings guter Wille ist derjenige, dessen Maxime jederzeit sich selbst, als allgemeines Gesetz betrachtet, in sich enthalten kann" (ww 4: 447).

[5] ww 4: 412. Cf. ww 4: 427: "La voluntad se concibe como la facultad de determinarse a obrar conforme a la representación de ciertas leyes." Más adelante Kant dice que "la voluntad es una suerte de causalidad de los seres vivos, en cuanto son racionales" (ww 4: 446). En la *Crítica de la razón práctica* precisa el alcance de esta causalidad: "La voluntad [. . .] es una facultad de producir objetos correspondientes a las representaciones o, por lo menos, de determinarse a sí mismo a efectuarlos (sea o no suficiente la capacidad física)" (ww 5: 15). "Las leyes prácticas se refieren únicamente a la voluntad, sin tener en cuenta lo que se efectúa en virtud de la causalidad de la misma" (ww 5: 21). Véase también ww 5: 32, 58f., 60, 89.

[6] No supone, empero, que esa facultad llegue a ejercerse ni, menos aún, que cuando efectivamente se ejerza, su acto vaya a diferir del acto propiamente ejecutivo de determinarse a obrar conforme a la ley querida.

[7] "Das Vermögen, sich selbst ursprünglich Gesetze zu geben, ist die Freiheit" ("La facultad de darse leyes originariamente es la libertad") —R. 5975, ww 18: 412. Esta definición de la libertad suele desconcertar a quienes aceptan como natural otra definición —a mi modo de ver, más oscura— que aparece a menudo en las obras de Kant. Cito una versión de ella que figura en la misma R. 5975 una línea antes de la citada. La libertad se caracteriza allí como la facultad de "efectuar sucesos sin a su vez depender de un suceso y estar determinado por él" ("Begebenheiten zu bewirken, ohne selbst von einer Begebenheit abhängig und bestimmt zu sein"). Al comienzo del tercer capítulo de la *Fundamentación de la metafísica de la moral* (ww 4: 446), Kant explica que esta última definición implica la otra. Según esto, sólo puede determinarse a obrar con independencia de sucesos anteriores y ajenos quien se da a sí mismo la ley de su propia conducta. En otras palabras, no puede haber autodeterminación sin autonomía. Aun si profesamos con Kant que toda acción, en cuanto entraña una conexión causal, obedece a una ley general, parecería que un agente puede determinarse a actuar conforme a una ley que le es dada desde fuera, de modo que es posible una autodeterminación heterónoma. Sin embargo, esta apariencia es falsa. En efecto, la ley exógena conforme a la cual el agente se determine a actuar puede especificar o no las circunstancias en que procede la acción conforme a ella. Si las especifica, el agente que, reunidas esas circunstancias, ejecuta la acción, no se habría autodeterminado; antes bien, su acción estaría determinada por la ley exógena y por las circunstancias que, según la misma ley, ocasionan su aplicación. Por otra parte, si la ley no especifica las circunstancias en que corresponde actuar de acuerdo con ella, la aplicación o no aplicación de la ley queda entregada a la decisión del propio agente. Este, al determinarse a actuar conforme a esa ley en circunstancias que él mismo decide, viene a ser al fin y al cabo quien dictamina su vigencia para sí. En este caso, sí, hay autodeterminación, pero sólo porque hay autonomía.

[8] Kant hubiera dicho "la vida de todos los seres racionales" (inclusive Dios y los ángeles, si existen); pero veremos que a la luz de sus análisis esta generalización es tan impracticable para nosotros en el terreno moral como en el científico.

[9] La interpretación expuesta está corroborada, me parece, por la nota 1 al teorema IV de la *Crítica de la razón práctica*, que trascribo parcialmente a continuación:

> Nunca ha de considerarse como ley práctica una prescripción práctica que implique una condición material (y por ende empírica). Pues la ley de la voluntad pura, que es libre, sitúa a ésta en una esfera completamente distinta de la empírica, y la necesidad que expresa, puesto que no debe ser una necesidad de la naturaleza, sólo puede consistir en las condiciones formales de la posibilidad de una ley en general. Toda materia de reglas prácticas descansa siempre en condiciones subjetivas, que no le procuran ninguna validez universal para seres racionales,

excepto en forma condicionada (en el caso de que yo *desee* esto o aquello, qué tengo que hacer para realizarlo). Todas ellas giran en torno al principio de *la felicidad propia*. Ahora bien, es innegable que todo querer tiene que poseer un objeto, esto es, una materia; pero ésta no es por ello el fundamento determinante o la condición de la máxima; pues, si lo fuera, la máxima no podría presentarse en forma legislativa universal, ya que la expectativa de la existencia del objeto sería entonces la causa determinante de la voluntad, y el fundamento del querer tendría que radicar en la dependencia de la facultad de apetecer (*Begehrungsvermögen*) respecto de la existencia de alguna cosa. [. . .] Así, por ejemplo, la felicidad de otros seres puede ser objeto de la voluntad de un ser racional. Pero si fuera el fundamento determinante de la máxima, habría que suponer que el bienestar ajeno no sólo nos complace naturalmente, sino que lo necesitamos, como suele ocurrirle a las personas de temperamento compasivo. Pero no puedo presuponer esta necesidad en todo ser racional (no en Dios, desde luego). De suerte, pues, que aunque la materia de la máxima puede quedar, ella no debe constituir la condición de la misma, pues, de otro modo, la máxima no serviría como ley. Así la mera forma de una ley, que restringe la materia, tiene que ser también una razón para incorporar esta materia a la voluntad, mas no para presuponerla. [. . .] Así la ley que prescribe fomentar la felicidad ajena no nace del supuesto de que éste es un objeto de la voluntad de cada cual, sino únicamente de que la forma de la universalidad, que la razón requiere como condición para darle a una máxima del amor propio la validez objetiva de una ley, llega a ser el fundamento determinante de la voluntad. De este modo, no fue el objeto (la felicidad ajena) el fundamento determinante de la voluntad pura, sino que en virtud solamente de la mera forma de una ley restringí mi máxima fundada en la inclinación, a fin de procurarle la universalidad de una ley y adecuarla así a la razón pura práctica. Sólo de esta restricción, y no del influjo de algún motivo externo, pudo surgir entonces el concepto de la *obligatoriedad* de extender la máxima de mi amor propio también a la felicidad ajena."

(ww 5: 34 s.)

[10] El actitud liberal de Kant contrasta con la de los adversarios modernos del "formalismo en la ética" que, a la vez que proclamaban el valor absoluto de ciertos contenidos y propósitos de la conducta humana, acusaban de "ceguera moral" a quienes no compartían sus apreciaciones.

8

Kant y la filosofía de la historia

La consabida división de la filosofía de la historia en crítica o analítica y especulativa o metafísica[1] ha resultado muy útil para narrar el cambio que se produce hacia fines del siglo XIX en esta disciplina. Después de Hegel, se dice, en cuya obra culmina la consideración especulativa de la historia de la humanidad, ya no hay quien esté interesado o quien crea siquiera posible plantearse el problema del sentido de la historia.[2] La filosofía de la historia se torna crítica o abandona su tema anterior por fantástico o inabarcable y se dedica al examen de los principios, conceptos y métodos de la ciencia histórica. La distinción parece destinada, a primera vista, a separar dos fases o períodos por los que pasan las doctrinas acerca del tema. Y, en efecto, si se tratara solamente de presentar lo que ocurre después de Hegel por reacción contra su pensamiento, la distinción sería perfectamente admisible. Pero los historiadores de la filosofía que se valen de ella le suelen asignar cierta capacidad para resolver otros problemas que el mencionado. Así es que, lejos de limitarse a erigir un par de conceptos capaces de exponer el cambio que va de Hegel al positivismo, entienden, por ejemplo, que la noción de filosofía especulativa de la historia sirve para concebir adecuadamente a toda la época que precede a este autor. No parece, sin embargo, que este concepto pueda prestar tal servicio. Pues si filosofía especulativa y crítica de la historia designan épocas de un proceso, se entiende que lo que pasa en estas épocas es una y la misma cosa, esto es, que la disciplina es unitaria y que su identidad se conserva a través de los cambios. No preguntamos ahora acaso existe esa unidad. Nos limitamos a comprobar que si el distingo entre especulación y crítica es

---

[1] Cf. Walsh 1967, pp. 16–17, 117–118; Beck 1963, Introduction, pp. XII–XIV.

[2] Cf. Polin 1978, pp. 207, 210–12.

introducido para señalar un cambio de objeto, no podrá ser usado después para separar épocas ya que toda periodificación supone alguna forma de continuidad. Durante lo que se llama su época crítica la filosofía de la historia se refiere a las ciencias históricas, no a la historia como tal, al conocimiento y no al tejido de los sucesos; la especulativa, en cambio, al conjunto de estos últimos. De acuerdo con esto, la filosofía concebiría tan diversamente su tarea en relación con la historia que no podría menos que reemplazar un tema por otro. Salvo por la ambigüedad de la palabra historia, que designa a las cosas y a la ciencia, no se ve en qué residiría la unidad de una disciplina que ha pasado por una transformación tan radical. Por eso es que, mientras esta sustitución del objeto no sea discutida filosóficamente, parece apresurado reducirla a la condición de cambio histórico o paso de una época a otra.

El distingo entre filosofía especulativa y crítica de la historia procede del positivismo de la segunda mitad del siglo XIX. Dada la tendencia del positivismo a ocultarse su propia condición filosófica hasta donde sea posible, no es raro que cuando hace historia valiéndose de conceptos filosóficos, pretenda que estos no tienen otro alcance que el de dar cuenta de hechos históricos. El compromiso filosófico del distingo entre especulación y crítica se hace patente, sin embargo, cuando vemos que los historiadores que se valen de él dan por descontado que la filosofía especulativa de la historia es acrítica por cuanto se propone un tema diferente del de la filosofía positivista de la historia. Pero no es el tema el que le confiere su carácter crítico a una filosofía, sino la naturaleza y el alcance del discurso en que consiste. Las razones en que estos historiadores se fundan para sostener que la filosofía de la historia se hace crítica cuando comienza a ocuparse de la ciencia histórica no pasan de ser argumentos que ponen de manifiesto el interés del pensamiento reciente en este nuevo tema filosófico. El distingo entre especulación y crítica es, en cambio, un mal instrumento para conocer el pasado de la filosofía de la historia porque las doctrinas tradicionales de la historia no son teorías de la ciencia histórica especial. Tal vez el único autor que no queda mal representado por este enfoque es Hegel y ello a causa de que el concepto de filosofía especulativa de la historia fue forjado para caracterizarlo y así mejor distinguirse y

separarse de él. La extensión de este concepto al perído pre-hegeliano, esto es, su uso ampliado para entender a toda la época anterior que conduce a Hegel pone, en cambio, en evidencia los problemas a que nos referíamos. El caso de Kant es especialmente instructivo al respecto. Si se pudiera decir sin ambigüedad que Kant es autor de una filosofía de la historia, habría que reservarle a sus ensayos sobre este tema el título de filosofía crítica de la historia. Clasificado, en cambio, entre los especulativos, su posición queda enteramente oscurecida y deformada. Ni siquiera en sentido meramente analógico o aproximativo se puede decir que el pensamiento kantiano sobre la historia tenga como tema a las *res gestæ*, el cual tema, según algunos de los historiadores que comentamos, constituye precisamente el objeto de la filosofía especulativa de la historia (Walsh 1967, pp. 117, 118, 134).

La segunda razón por la cual sostenemos que el distingo entre las dos "formas" mencionadas de la filosofía de la historia requiere una revisión filosófica antes de que las nociones por él generadas se usen para designar épocas es que la aceptación desprevenida de estos conceptos para fines históricos hace parecer toda preocupación filosófica por la historia misma como un anacronismo. Ya lo vimos: si el objeto legítimo de la filosofía de la historia es la crítica del saber científico del pasado no hay un problema filosófica de la historia diferente de éste. Lo hubo, pero el malentendido se ha disipado. Ahora bien, resulta que Kant, cuyo pensamiento en este terreno no ha perdido, en varios respectos, nada de su interés, no sólo queda mal presentado como especulativo sino que, además, no tiene, desde esta perspectiva, nada que ofrecer a alguien que se plantee hoy una pregunta filosófica acerca de la historia. Como me parece que la situación es casi justamente la contraria me propongo, en lo que sigue, discutir en especial este caso.

Aunque las ideas kantianas sobre la historia están, en varios sentidos, bastante cerca de Hegel y de Marx, se distinguen de las de estos verdaderos especulativos posteriores a él, por su cautela y su rigor. Kant opera en este terreno como si hubiese considerado de antemano no sólo las dificultades sino que también las imposibilidades de la teoría posterior de la historia. En este sentido Kant parece más bien un contemporáneo de la reacción contra la especu-

lación histórica que no un representante de ésta. Para situar adecuadamente las ideas kantianas sobre la historia tanto en relación con su obra como respecto de la filosofía de la historia en general, conviene considerar la manera como Kant mismo se expresa acerca de los propósitos y alcances de los ensayos que las contienen. En los títulos está dicha ya la condición hipotética y conjetural de los mismos: "Comienzo *presunto* de la historia humana", "Idea de una historia universal *de intención* cosmopolita". Otras veces estos títulos son preguntas o lugares comunes a los que el ensayo correspondiente sitúa críticamente, asignándoles un sentido restringido, como ocurre, por ejemplo, con "¿Qué es ilustración?" y con "El fin de todas las cosas". También se refiere con cierta frecuencia al tema todo de la historia universal como a asunto del cual no cabe hablar filosóficamente sino entre burlas y veras; ocuparse de él no es "negocio serio" sino "ejercicio lícito" para "recreación y salud del ánimo", "un viaje de placer", en suma (ww, 8: 109, 110). En otra parte dice: "Como aquí nos ocupamos (o jugamos) solamente con ideas, que la razón se procura ella misma, y cuyos objetos (si es que los tienen) quedan mucho más allá de nuestro campo visual . . . " (ww, 8: 332). A Kant le va en el tema de la historia, con todo, un interés muy serio en cierto sentido específico. Su pensamiento sobre la historia es una extensión conjetural de su filosofía práctica y se presenta expresamente como careciendo de toda otra pretensión. La historia de la humanidad no es un objeto de la experiencia teórica más que para el agente moral y sólo en cuanto éste necesita, para poder enjuiciar la legitimidad moral de sus actos posibles, un marco universal de referencia. La historia de la humanidad en cuanto conjunto de hechos sobrepasa a la "sabiduría humana". Pero no es como tal conjunto de hechos que la historia interesa a la moral y, por ende, a la filosofía, sino sólo como avance (*Fortgang*) de la libertad, y en esta última forma es, no fácticamente, sino en principio, imprevisible.

La idea de la naturaleza teleológicamente organizada desempeña un papel decisivo en los ensayos kantianos sobre la historia. Estos ensayos desarrollan la doctrina de la libertad, según la conocemos en la filosofía práctica, en una nueva dirección. Para comprender adecuadamente el servicio que la idea de un orden teleológico presta a

esta extensión de la doctrina de la libertad, es necesario tener en cuenta que Kant confronta esta idea expresamente (ww, 8: 17, 25, 29) y a propósito de las acciones humanas, con el concepto de naturaleza como conjunto de fenómenos, es decir, como mundo causalmente determinado. La historia, cuyo fin no puede ser otro que el progreso de la libertad, se desarrolla en medio de la naturaleza ordenada causalmente y es un proceso espacio-temporal al que concurren a la vez las acciones de los hombres y las circunstancias y sucesos naturales que no dependen de voluntades conscientes. ¿Qué puede saber la filosofía crítica acerca de este proceso, en el que se mezclan los órdenes de lo nouménico y de lo fenoménico, de lo a priori y de lo empírico? ¿Cómo pensar filosóficamente la conjunción de libertad y necesidad natural? La filosofía misma no consiste más que de lo que se puede saber a priori según conceptos y abarca los "modos" práctico y teórico de la razón pura. La historia empírica que estudia el pasado, por otra parte, no está en condiciones de formular las leyes que rigen el acontecer en su campo, ni menos, por cierto, las de la historia de la humanidad en su conjunto como para saber que el progreso de la libertad está garantizado por el orden de los hechos. Entre la filosofía que se interesa por la historia y la historia empírica hay, pues, un hiato. Pero, aunque este hiato no es insalvable en principio —si en la naturaleza todo está determinado cabe esperar que se descubran regularidades en el curso general de la historia— no por ello puede ser salvado por una construcción filosófica que reemplace lo que sólo la investigación puede encontrar. ¿Qué puede hacer una "cabeza filosófica" entretanto? (ww, 8: 30). Al filósofo se le ofrece, entretanto, piensa Kant, el recurso a la otra idea de naturaleza, la teleológica (ww, 8: 360s.). Esta sí le proporciona un principio de acuerdo con el cual cabe abordar un asunto como el del progreso de la libertad en la historia. Pero con echar mano de este recurso el filósofo se coloca en una "perspectiva" que es diferente tanto de la histórico-empírica como de la filosófica en sentido estricto (ww, 8: 30). En efecto, el esquema de una historia universal no sirve para descubrir u organizar hechos, como hace el historiador, pero tampoco constituye una parte de la filosofía práctica *a priori*, por cuanto aquí no se trata de la libertad misma sino de su suerte a lo largo de los tiempos del mundo. Razonando a partir de prin-

cipios *a priori* y dejándose guiar por la idea de la teleología natural, Kant busca, como explica (ww, 8: 18, 29), una clave que le permita orientarse en este campo de máximo interés práctico-racional, acerca del cual sabemos algo e ignoramos mucho. Pero la idea de una naturaleza teleológica que sirve de *Leitfaden* (hilo conductor) para la orientación histórica de la acción que se quiere razonable, no autoriza que formulemos, basándonos en ella, ninguna clase de teoría, ni filosófica ni científica de la historia. Orientarse en la historia no equivale a conocerla. La filosofía por sí sola no puede, por lo tanto, con los recursos de su saber acerca de la naturaleza y la libertad, establecer una tercera provincia filosófica intermedia que tienda un puente teórico entre la razón pura teórica y la razón pura práctica.[3]

Pero Kant tampoco pretende que su idea de la historia universal reemplace a la investigación especial de los hechos del pasado. No sólo lo dice así expresamente (ww, 8: 30), sino que al preocuparse por mantener a la vista juntas a las dos nociones de naturaleza, la organizada teleológicamente y la causal, como vimos antes, se vale de la última para señalar en todo momento las limitaciones del recurso a la primera (ww, 8: 361 n.).

Así es como la idea de una naturaleza ordenada teleológicamente le insinúa al filósofo crítico que puede contar con un fin necesario de la historia humana, pero le da esta garantía en el modo peculiar de las ideas de la razón pura: sólo como seguridad y guía del interés práctico, especialmente el del agente moral, pero también, como en el caso de la historia, en interés del investigador empírico del pasado. De manera que en la filosofía kantiana no cabe una filosofía de la historia en sentido estricto, si por filosofía entendemos, con Kant, saber a priori, y por historia, también con Kant, lo que de hecho ocurre en la tierra con la humanidad a lo largo del tiempo. Por esto es que Kant puede decir tan categóricamente: " . . . la historia de la libertad en su progreso sólo puede ser fundada en noticias" (ww, 8:

---

3 Beck 1963, p. xviii, sostiene que la filosofía de la historia de Kant constituye un eslabón conceptual entre los mundos de la naturaleza y la moral. Esta interpretación parece difícil de justificar si la expresión "conceptual link" está usada en su sentido estricto. El mismo autor llama la atención más tarde, por lo demás, sobre el rol de las ideas en los ensayos de Kant sobre la historia (pp. xix y ss.).

109). "En esto consiste, precisamente, la desgracia, que no nos podemos poner en el punto de vista de la predicción cuando se trata de acciones libres. Pues ese sería el punto de vista de la Providencia, que queda más allá de toda sabiduría humana . . . " (ww, 7: 83). La filosofía kantiana es crítica no sólo porque se abstiene del uso metafísico de los conceptos, en el sentido del pasado filosófico, sino también porque se niega a reunir los dos usos de la razón pura[4] como lo hará la filosofía futura al tratar al concepto como lo que reúne a lo que es con lo que debe ser.

A pesar de no reclamar la condición ni de filosofía ni de teoría para su esquema meramente orientador de la historia de la humanidad, Kant lo presenta como producto de una necesidad teórica. Esta necesidad teórica, sin embargo, tiene validez sólo en la medida en que no pierde su conexión con el interés práctico. El agente moral es el único que tiene la necesidad y, por lo tanto, el derecho, a contar con que la historia tiene una meta, un sentido accesible, y a contar con ello en la misma medida en que su conciencia de tal meta está directa e inmediatamente ligada con su actividad (ww, 8: 309, 380, 386). "Una exposición tal de su historia es pues provechosa para el hombre y útil para su instrucción y perfeccionamiento . . . " (ww, 8: 123).

Kant se pregunta una vez: "¿Cómo es, pues, posible una historia *a priori* ?" (ww, 7: 79). Aunque a la pregunta aislada no se le nota la ambigüedad —se parece demasiado a otras preguntas kantianas—, basta considerar la respuesta que la sigue para que su ironía quede en evidencia. Dice: "Cuando el que presagia es él mismo el autor y organizador de los acontecimientos que anuncia de antemano." Como no hay nadie que sea el autor exclusivo de una historia, ni siquiera el individuo de más suerte de la suya personal, la respuesta de Kant equivale a decir que no hay historia *a priori* . La "idea de una historia universal, que posee hasta cierto punto (*gewissermaßen*) un hilo conductor a priori" (ww, 8: 30) es propuesta con intención de iluminar la acción. Por eso Kant llama historia adivinatoria (*wahrsagende*) de la humanidad a ésta que, sin basarse en un conocimiento de

[4] No tenemos acceso, dice Kant, al fundamento común de naturaleza y libertad (ww, 5: 448n.).

leyes, se refiere, sin embargo, al futuro (ww, 7: 79). Ahora bien, el futuro, tal como Heidegger ha mostrado en el único intento contemporáneo de pensar filosóficamente el problema de la historia, emerge junto con el proyecto de la existencia hacia sus posibilidades de ser. También para Kant el futuro, que no puede ser conocido, es, sin embargo, aquello a propósito de lo cual necesariamente el sujeto de la acción tiene que hacer, cuando menos, conjeturas racionales. En el ensayo "El fin de todas las cosas" dice Kant: "Pero ¿por qué es que la gente espera un fin del mundo? . . . (Porque) la razón les indica que la duración del mundo en el tiempo tiene un valor sólo en la medida en que los seres racionales se ajustan (*sind gemäß*) al propósito final de su existencia; pero que, si este propósito no pudiera ser alcanzado, la creación misma les parecería sin sentido, como un espectáculo al que le faltara totalmente el desenlace y que no mostrara ninguna intención razonable" (ww, 8: 330–31).

La acción por necesidad tiene en vista fines, se promete resultados. Pero estos fines y el futuro del que formarían parte en caso de cumplirse no están dados para el agente, no se le presentan desde ya como hechos insertados en una red de conexiones reales. El fin en la representación y el futuro que va con él se le encomiendan a la acción como posibilidades no actualmente cumplidas en el mundo. Aparte de la acción ellos son netamente fantásticos, pero en relación con ella, como posibilidades de ser, son lo que puede correr una suerte que sólo en parte depende del agente, que éste trata de prever, aunque siempre lo logre muy imperfectamente. La conjetura acerca del futuro es, pues, inherente a la acción. La filosofía que clarifica la acción y que, según Kant, puede ayudarle a racionalizarse progresivamente, no puede, sin embargo, darle lo que no tiene de suyo, a saber, una garantía de eficiencia o un conocimiento teórico del futuro.

9

El juicio y la unidad de la filosofía

> *Hier endige ich also mein ganzes kritisches Geschäft. Ich werde ungesäumt zum Doktrinalen schreiten . . .*
>
> KANT (1790)

Con la tercera crítica, la de la facultad de juzgar, se dispone Kant a demostrar algo que, según su propia convicción, le permitirá erigir un sistema de la filosofía. Así lo afirma más de una vez (ww 20: 195–201, 205) en las dos versiones de la Introducción que redactó para la *Crítica del juicio* (1790). "Importa mucho definir con precisión a la filosofía de acuerdo con las partes que la componen . . . " (ww 20: 197). El examen crítico de las funciones de la razón tiene que estar completo y haber demostrado la posibilidad de los diversos usos puros de la razón para que pueda haber un sistema de la filosofía pues tal sistema se basa en el sistema de las facultades racionales (ww 20: 201). Pero aunque el sistema de la filosofía se funda en las críticas no consta de ellas ni de su simple agregación externa, según Kant. Para que un conjunto de partes constituya un sistema y no un mero agregado sus partes deben estar conectadas por un principio a priori, sostiene Kant (ww 20: 206; cf. 20: 242). Pero aunque el juicio proporcionara el principio a priori que hace falta la organización de las críticas no resultaría en un sistema de filosofía pues crítica y filosofía son de diversa índole para Kant. La filosofía es doctrinal (ww 20: 205); enseña algo objetiva y universalmente válido mientras que las críticas se limitan a examinar *la posibilidad* de los usos puros de la razón y no sería legítimo que como investigaciones de la mera posibilidad de algo sentaran doctrina sobre ello. Es un signo de esta diferencia entre crítica y filosofía el que tengan una diversa organización. "La filosofía no puede ser dividida más que en dos partes principales, la teórica y la práctica . . . (pero) la crítica de la razón pura consta de tres partes: de la crítica del entendimiento puro, de

la facultad de juzgar pura y de la razón pura . . . ” (ww 5: 179).

Las dos partes de la filosofía están completas en 1788 con la *Crítica de la razón práctica* y Kant no espera agregarle ningún elemento nuevo ni, en general, cambiar ningún aspecto de lo que contienen las dos primeras críticas. Lo único pendiente en este terreno es aclarar un poco mejor la división de teoría y práctica, dice Kant (ww 20: 195–201). Si la obra doctrinaria ya está completa, ¿por qué tiene que esperar los resultados del examen del juicio para que las dos partes de la filosofía se conviertan en un sistema? Lo que falta es la investigación de la tercera facultad de la razón tripartita y no una tercera parte de la filosofía. Kant quiere hacer depender el carácter sistemático de la filosofía no de la exposición de los nexos entre teoría y práctica sino, indirectamente, del carácter sistemático de su base, la razón pura. Esta decisión condena de antemano al proyecto de sistematizar la filosofía. Kant completa las dos críticas anteriores con una tercera crítica que deja incólumes tanto a lo que las mismas contienen como a su falta de nexo objetivo (ww 20: 243–44). Por eso, también después que las Introducciones anuncian el programa sistemático, el cuerpo de la *Crítica del juicio* calla sobre el asunto.

Las Introducciones a la *Crítica del juicio* justifican la necesidad de una tercera crítica no sólo en el nombre del posible sistema de la filosofía sino también por interés en las funciones de la razón pura. Las críticas del entendimiento teórico y de la razón práctica, sostiene Kant, quedarían incompletas si no fuera posible una crítica del juicio pues esta tercera facultad racional constituye el nexo entre las otras dos (ww 20: 202, 242; 5: 168). La facultad de juzgar relaciona al entendimiento con la razón, sostiene Kant, a la facultad teórica con la práctica. Esto resulta promisorio pues las dos primeras críticas tomadas conjuntamente muestran la dualidad de la experiencia, dicen que el mundo está dividido en naturaleza y libertad, en lo que es y lo que debe ser, en física y ética. Este dualismo, que la metafísica tradicional curaba prontamente con alguna ayuda de la teología, constituye un problema mayor para el criticismo decidido a mantenerse dentro de los límites de la experiencia posible. Pues si el mundo de los seres racionales consta de dos partes radicalmente diversas y autónomas y la filosofía crítica ha renunciado a la ayuda

exterior para juntarlas, ¿qué elemento del juicio la hace alentar la esperanza de completar un sistema de la filosofía? Es un hecho que Kant, a diferencia de otros ilustrados que desdeñan la idea de una filosofía sistemática, adhiere firmemente a ella (Lebrun 1970, 168, 175–77). La razón es un sistema; la filosofía no puede sino aspirar a serlo. En vista de esta idea del saber filosófico y de sus límites, la dualidad del mundo le impone a Kant un problema urgente y de difícil solución: establecer la relación entre los territorios teórico y práctico (ww 8: 275). La *Crítica de la facultad de juzgar* es el intento por resolver tal problema. La tercera crítica ofrece, en efecto, una cuasi solución que, además de ser insuficiente desde el punto de vista sistemático, es en extremo compleja y sutil, sin llegar a ser satisfactoria.

En las dos primeras críticas Kant estuvo interesado, antes que nada, en la peculiaridad de cada una de las formas de la razón y en el carácter de los objetos constituidos por cada una de ellas. Por eso estas obras presentan al uso teórico y al uso práctico en su diferencia y sin tener en cuenta al problema de su unidad. Las críticas de la razón teórica y de la razón práctica no plantean todavía la exigencia sistemática que aparece en la tercera. Es precisamente la división firme de la teoría y la práctica la que encomienda la cuestión de la unidad de la razón y del saber filosófico. Pero la preocupación sistemática en la tercera crítica está lejos de desalojar al antiguo interés de Kant en la peculiaridad de las formas de la razón. La *Crítica de la facultad de juzgar* trata, en contraste con las dos primeras, de atender a las dos tareas a la vez: a la caracterización del juicio y al interés sistemático. La afirmación de una tercera función racional dotada de un principio a priori original es justificada al comienzo del libro especialmente en vista de que constituye un puente entre entendimiento teórico y razón práctica. Pero en el libro vemos a Kant entregado a una exposición de la particularidad del juicio que va mucho más allá de la necesidad de subsanar el dualismo de teoría y práctica en beneficio del sistema de la filosofía. Kant retorna a su interés crítico original por la diversidad y la complejidad de las funciones de la razón pura. No se limita a ofrecer un examen del juicio como nexo sistemático sino que acentúa la originalidad del juicio. Ataca con gran decisión, por ejemplo, a los que quieren reducir la

variedad de la razón a sólo una de sus funciones. Sostiene que los filósofos que se han propuesto "introducir unidad en esta multiplicidad de las facultades" han fracasado (ww 20: 206; cf. 5: 177; A 648ss./B 676ss.). La diversidad de la razón es irreductible. La *Crítica del juicio* tiene, pues, estos dos focos de la atención, uno puesto en la posible unidad sistemática de la filosofía, el otro en la peculiaridad de la facultad del juicio; y no siempre coinciden de manera simple sino que los dos enfoques divergen en más de un sentido. Así, por ejemplo, la decisión de que el juicio no puede ser tratado como un mero nexo entre entendimiento y razón ya está tomada hasta cierto punto en las dos críticas precedentes. Allí se le asignaban, en efecto, diversas operaciones, algunas de las cuales son partes integrantes del entendimiento teórico mientras que otras distintas lo son de la razón práctica. Cuando, pensando en el sistema, se lo presenta como puente entre estas dos facultades, en cambio, adquiere cierta autonomía y originalidad frente a ellas y tiende a emerger como una tercera facultad originaria de la razón.

Para precisar los motivos por los cuales el papel de la *Crítica del juicio* en la filosofía de Kant constituye un problema de vastas consecuencias me referiré en lo que sigue primero a la caracterización kantiana del juicio. En seguida consideraré lo que el juicio puede hacer por la filosofía del dualismo de teoría y práctica y también lo que no puede de ninguna manera hacer por ella. Concluiré afirmando que la *Crítica del juicio* establece un sistema de las facultades o usos de la razón pero no un sistema de la filosofía, como el libro anuncia al comienzo que se propone hacer. Resulta así que terminaremos atribuyéndole a la tercera crítica el cumplimiento sólo de una parte de sus planes sistemáticos.

Ciertos modos de operar de la facultad de juzgar habían sido considerados ya por Kant en la *Crítica de la razón pura* y en la *Crítica de la razón práctica.* A propósito de las relaciones entre lo general y lo particular se ocupa allí del juicio, que consiste en ponerlos en conexión subsumiendo lo particular bajo un concepto. Kant presenta dos operaciones principales de la razón que juzga, los usos apodíctico e hipotético de la misma. Cuando lo general está formulado y es conocido, la tarea del juicio consiste en determinar a qué instancia particular se aplica el concepto. De esta operación resulta el juicio

determinante. En el otro caso, el del uso hipotético, falta el universal; para poder juzgar es preciso buscarlo y dar con él. Este es el juicio reflexivo, que trata de resolver el problema de la carencia del término general adoptando hipotéticamente un concepto para probar su adecuación al asunto. En este caso la razón será meramente hipotética o problemática (A 648/B 674) en vez de ser determinante: puede no arribar a la determinación apodíctica que alcanza sin más la razón que dispone del universal. En la analítica y la dialéctica trascendentales de la *Crítica de la razón pura* y también en la *Crítica de la razón práctica* (WW 5: 67ss.), a propósito de las relaciones del sujeto sensible determinado con la razón pura práctica, explica Kant ciertas funciones del juicio; pero en estas obras no le reconoce todavía el carácter de una facultad o arte racional autónomo, como hará más tarde en la tercera crítica, que establece un principio a priori para la facultad de juzgar como tal. El juicio determinante aparece en las críticas de la razón teórica y práctica completamente dominado por los principios del entendimiento y de la razón y dependiente de ellos. En estas funciones, por tanto, no podría haber sido tratado por Kant como una facultad adicional de la razón sino sólo como un aspecto derivado de los dos únicos usos puros de la misma (Bartuschat 1972, 79).

Hay, sin embargo, algunos rasgos generales de la actividad de juzgar que Kant reconoce desde un comienzo. Todo juicio entraña el uso de un esquema inventado que fija las reglas de la subsunción de lo particular bajo un concepto; hay que imaginar la relación adecuada entre lo universal y lo particular. El hombre de juicio posee este arte; es un entendido, un experto en cierto dominio, como lo son los jueces y los médicos que diagnostican, en otro terreno. Se precisa de un don especial para juzgar con acierto. Aún cuando nos encontremos en posesión del término general se requiere discriminación y tacto para aplicarlo bien. "La lógica general no contiene directivas para la facultad de juzgar" sostiene Kant (A 132/B 171). "La facultad de juzgar es un talento especial que no puede ser enseñado sino sólo ejercido". La falta de juicio, prosigue, es propiamente lo que llamamos tontería (A 133 y n./B 185 y n.) Un político no juzga la situación vigente de acuerdo con reglas generales aprendidas con

anterioridad sino que reconoce la categoría a la que el caso concreto pertenece de manera directa e inequívoca.

La imaginación inventa el esquema que establece las condiciones en que determinados particulares se subsumen bajo cierto concepto (ww 5: 185). Es un esquema de los casos que caen bajo la ley. No es, por tanto, el entendimiento aislado de la imaginación el que juzga por sí mismo. Cuando usa sus conceptos juzga pero tal uso depende de una operación específica de la imaginación y de un acto original de la razón (Deleuze 1967, 81–83). De manera que el juicio envuelve siempre a varias facultades y expresa el acuerdo entre ellas. En el caso del juicio teórico el acuerdo está dominado por el entendimiento; en el del juicio práctico, que ha de decidir si una acción posible cae bajo la ley moral, predomina la razón pero el juicio resulta del acuerdo de la razón legislativa con el entendimiento. finalmente hay, según Kant, el acuerdo libre e indeterminado de nuestras facultades. Esto ocurre cuando ni la razón ni el entendimiento legislan sobre el juicio sino que este es reflexivo y opera una concordancia original de las facultades racionales. En la producción de esta libre concordancia reside la peculariaridad del juicio, según la tercera crítica. Al establecer este carácter original de la actividad de juzgar Kant ya se ha decidido a tratarla como una facultad de la razón con un carácter propio.

La originalidad de la facultad de juzgar (ww 20: 242–44), que no queda establecida sino en la última crítica, es una tesis que ilustra la tensión entre la tendencia sistemática y el interés por la variedad de los usos de la razón, que mencionamos antes. Al dualismo de razón teórica y práctica se agregará, con la *Crítica del juicio*, la razón hipotética o problemática que opera reflexivamente (ww 20: 243). Aunque no constituye, como las otras dos, un área objetiva nueva de la experiencia, reconsidera, sin embargo, todas las cosas y, en especial, a la naturaleza desde el punto de vista de los más altos intereses de la razón (ww 5: 180). Así es como el dualismo de las facultades racionales se convierte en un trío de funciones diversas. Al propio tiempo, sin embargo, como el juicio reflexivo produce una concordancia de los integrantes de la razón, la diversidad de las facultades parece compensada por la armonía entre ellas que el juicio engendra cuando están en juego los intereses supremos de la razón. La expli-

cación kantiana de la facultad de juzgar produce estos dos resultados. En un sentido el establecimiento de la facultad de juzgar redunda en favor de la tesis de la diversidad irreductible de la razón y de la definición del pensamiento crítico como una filosofía de la pluralidad de las facultades racionales. Pero en el otro sentido la teoría del juicio resulta ser un paso en dirección del sistema de la filosofía o de la tesis de una unidad de la razón que garantizaría la posibilidad de un sistema de la filosofía. Estas dos direcciones de la tercera crítica kantiana, ¿son conciliables?

Desde el punto de vista interno de la tercera crítica se puede decir que la diversidad de la razón no sólo no es un obstáculo para su posterior concordancia y sistematización sino que una condición de las mismas. Lo que el juicio reflexivo armoniza debe ser vario e independiente para que la operación sea subjetivamente productiva, como Kant sostiene que es. La variedad de las facultades es, en cambio, un problema para la filosofía crítica en su conjunto, particularmente para aquel momento en que Kant se dispone a erigir un sistema de la filosofía sobre la base de la crítica de las facultades. En especial, el carácter subjetivo del juicio reflexivo lo confina a tener un efecto sobre su propio funcionamiento y sobre la relación mutua de entendimiento y razón *como facultades* pero no le permite ni conectar ni transformar en ningún sentido a las esferas teórica y práctica como formas objetivas de la realidad. Como dos de las tres facultades racionales poseen carácter constitutivo lo que se sigue de su uso desborda los límites de la mera subjetividad y la teoría y la práctica vienen a ser, más bien, formas del mundo conocido y habitado por el hombre. El juicio, en cambio, sólo regula a las facultades como tales. A la división teórico-práctica de la realidad el juicio reflexivo no la puede ni suprimir, ni curar ni transformar en ningún sentido. El juicio reflexivo sólo establece un puente entre las facultades pero no puede constituirlo entre las partes del mundo porque le faltan el alcance objetivo y las consecuencias reales. Para demostrar en qué se basa el argumento que estoy proponiendo debo examinar brevemente los términos de la división kantiana entre teoría y práctica.

La parte doctrinal de la filosofía crítica enseña que el uso teórico de la razón redunda en el mundo de la ciencia moderna y que de su

uso práctico se sigue la ética de la buena voluntad y de los imperativos incondicionales. En ambas esferas, la de la naturaleza y de la libertad, reina la necesidad racional o la ley y, en este sentido de que son constituidas y regidas por el entendimiento y la razón legislativa, tienen algo en común a pesar de excluirse mutuamente de raíz: en la naturaleza no hay libertad y la libertad no pertenece al orden de lo causal. Kant define: "Consideramos algo teóricamente cuando prestamos atención sólo a lo que pertenece al ser de una cosa. La consideramos prácticamente, en cambio, siempre que buscamos en ella lo que debiera pertenecerle *per libertatem*, según la libertad" (ww 2: 396 n.). El ser de las cosas lo establece la experiencia que respeta los fenómenos y sus propias condiciones de posibilidad. Pero lo que las mismas deben ser no depende sino de ciertos conceptos a priori de la razón pura (ww 4: 389). La ética no sólo le vuelve la espalda a la experiencia sino que está forzada a hacerlo. Tiene que ignorar tanto las circunstancias del mundo como la naturaleza del hombre (ww 8: 279 n.; 5: 81–83; cf. Lobkowicz 1967, 121). Las leyes y los principios de la ética no pueden ser rectificados por la experiencia sino que mandan independientemente de toda condición (ww 5: 20, 25–26, 29–30). La validez de las ideas morales no puede ser probada por la teoría y la verdad de la teoría acerca de las cosas naturales no depende de la libertad y de sus tareas. Lo práctico en sentido propio elude a la teoría, según Kant; lo que concierne a la libertad no es nunca objeto de experiencia porque no pertenece al tejido de los fenómenos ligados causalmente que constituyen a la naturaleza cognoscible (ww 5: 175). Si la voluntad humana, a la que Kant considera libre en ciertas condiciones, aparece como la causa de un suceso del mundo, ella no es práctica propiamente sino instrumental o técnica, según un famoso distingo de la *Crítica del juicio* (ww 5: 172). La voluntad que merece llamarse práctica o libre en términos de Kant es la que se determina racionalmente aparte del curso del mundo: lo práctico, o la libertad, es suprasensible o transfenoménico.

En la primera Introducción a la *Crítica del juicio* vemos que esta obra mantiene la división tajante entre los dos usos de la razón que habían sido consolidados cada uno en su peculiaridad en las dos primeras críticas. Kant dice: "No hay más que dos clases de conceptos; ellos permiten operar a igual número de principios diversos de

la posibilidad de objetos: se trata de los conceptos de naturaleza y de libertad. Los primeros posibilitan el conocimiento teórico según principios a priori. Pero el de la libertad implica que no constituye relativamente a aquel conocimiento más que un principio negativo (puramente opuesto a él); contiene, sin embargo, principios que amplían la determinación de la voluntad y que se llaman prácticos por eso. Así es que se justifica dividir a la filosofía en dos partes que son completamente diversas de acuerdo con sus principios: la parte teórica o filosofía de la naturaleza y la parte práctica o filosofía moral" (ww 5: 171).

Kant sostiene que los territorios de lo teórico y lo práctico (ww 5: 174) están regidos por leyes que son compatibles entre sí aunque los territorios como tales no son unificables. El argumento en favor de la compatibilidad es puramente negativo y dualista de nuevo. No hay incompatibilidad, sostiene, entre naturaleza y libertad porque la primera es puramente fenoménica y la segunda suprasensible. Este argumento no se hace cargo del problema de la inexplorada coexistencia de lo sensible y lo suprasensible sino que se limita a reemplazar una dualidad por otra: la de la teoría y práctica por la de fenómeno y transfenómeno. La *Crítica del juicio* reafirma que los dos territorios constituyen dos mundos. "Un abismo insondable está firmemente establecido entre el terreno del concepto de naturaleza, como lo sensible, y el concepto de libertad, como lo suprasensible; de manera que de un terreno al otro [. . .] no hay ningún paso posible. Es como si se tratara de otros tantos mundos diferentes en que el primero carece de influencia sobre el segundo pero éste debiera tener influencia sobre aquél. Pues el concepto de libertad *debe* realizar en el mundo sensible el fin que sus leyes le encomiendan" (ww 5: 175s.).

Si la crítica de la facultad de juzgar quería ayudar a levantar un sistema filosófico tendría que haber explicado lo que el juicio puede hacer para conectar objetivamente a los dos mundos de lo sensible y lo suprasensible. Siendo para Kant por definición una facultad conectiva de la razón con el entendimiento se entiende por sí mismo que una crítica del juicio complete a la filosofía kantiana en cuanto teoría de las facultades de la razón. El problema es que una relación de las facultades trascendentales en el sentido kantiano no es todavía

una relación entre los objetos constituidos por la razón y el entendimiento. El mundo sensible y el mundo suprasensible son las objetividades diversas de una razón diversa cuyas partes son capaces de funciones autónomas que resultan en órdenes objetivos también diversos, autónomos y hasta cierto punto antagónicos. Para que la teoría de las facultades se convierta en un sistema de la filosofía sería preciso que la crítica de la facultad de juzgar pusiera en evidencia un nexo objetivo entre naturaleza y libertad, las dos partes doctrinarias hasta aquí incomunicadas, según lo expresa el propio Kant.

Para decidir si la *Crítica del juicio* puede establecer tal nexo entre el orden objetivo de lo sensible y el orden de lo suprasensible en cuanto vale objetivamente para el agente moral es conveniente considerar lo que Kant dice sobre el alcance del juicio. La facultad de juzgar posee un carácter meramente regulativo. Esto quiere decir, como sabemos, que ella carece de aplicación a las cosas naturales (a 509/b 537; ku §§ 74–75) y se refiere exclusivamente a posibilidades de nuestro pensamiento y de nuestra acción. En contraste con el alcance constituyente del entendimiento y de la razón, que establecen las objetividades de la experiencia y de la obligación práctica, el juicio no posee más que un papel subjetivo, como lo llama Kant. “Subjetivo” quiere decir, en este caso, que los principios del juicio reflexivo gobiernan sólo a la facultad de juzgar misma pero no a la naturaleza (ww 5: 181) ni a lo suprasensible. La gobiernan, es cierto, al servicio de los intereses universales de la razón cuando permiten que consideremos a la naturaleza como si estuviera organizada en vista de un fin último o cuando le prestan una figura simbólica a lo suprasensible para hacerlo de algún modo aprehensible y darle visos de que posee una existencia espacio-temporal. Este servicio subjetivo que le proporciona un “foco imaginario” (a 644/b 672) a ciertas formas de investigación científica y a ciertos modos de comportamiento práctico no lo presta la facultad de juzgar sino en beneficio de su propia reflexión y en el de las operaciones de la razón y el entendimiento. Pues la visión de una naturaleza como obra de arte y las señales alentadoras de una libertad a la vez real y eficiente en el mundo no sirven al cabo más que para alentar a la razón y al entendimiento a hacer cada uno lo suyo. Definitivamente, según Kant, no contribuyen al conocimiento ni incrementan la virtud de la vo-

luntad. La *Crítica del juicio* enriquece a la crítica de Kant con una teoría del juicio como tercera facultad de la razón pura pero no aporta lo que haría falta para completar el sistema de la filosofía. Kant establece en este libro el principio de la "Zweckmäßigkeit" o de la adecuación a un fin. Cumple así con uno de los dos requisitos que él mismo exige a los sistemas, a saber, con el requisito formal de que las varias partes se organicen de acuerdo con un principio a priori. Pero, en interés del sistema de las facultades de la razón estudia la participación subjetiva del juicio en el juego de las facultades y escribe una tercera crítica en vez de una doctrina de las relaciones reales de teoría y práctica. Kant deja, en consecuencia, sin elaboración la dualidad de teoría y práctica tal como dejó en pie otras dualidades que reclamaban un trabajo ulterior que las conectara sistemáticamente. Una de las más notables, aparte de la que nos ha estado ocupando aquí, es la división entre lo activo y lo dado en la primera crítica.

10

El arte y la urbanidad de la razón

La sección estética de la *Crítica del juicio* de Kant contiene, como sabemos, una teoría de la belleza en cuanto ésta es el objeto del juicio estético reflexivo. Contiene también, y precisamente desde el punto de vista de la belleza, algunas consideraciones acerca del arte. Kant nunca pregunta qué es lo que el arte tiene que ver con la belleza, esto es, qué es lo que justifica tratarlo como el otro campo de cosas bellas además del principal, que es el de los seres naturales (KU, § 42). ¿No dice bastante el nombre mismo de las "bellas artes", *die schönen Künste*? (KU, § 44). Las preferencias estéticas neoclásicas de Kant influyen en su tendencia general a evitar todo escrutinio crítico de la relación entre belleza y arte.[1] De manera que los dos asuntos, la belleza y el arte, que están asociados tanto en el vocabulario de la tradición estética que el filósofo hereda como en sus gustos neoclásicos, se quedan juntos en la exposición de la tercera crítica. El supuesto nexo conceptual entre belleza y arte, según el cual éste sería un caso de aquella, es uno de los factores decisivos de la forma que toma la cuestión del arte en la tercera crítica de Kant. Muchos detalles incomprensibles y a todas luces anómalos, atribuídos desde esta perspectiva al arte, adquieren cierta importancia en el texto kantiano sin que su rareza le llame la atención al filósofo. Tener que poner en duda la condición artística de la música, por ejemplo, parece un poderoso aviso de que algo no funciona bien. O verse inducido el discurso a separar demasiado el juicio acerca de la obra de arte de la producción de la misma, como si se tratara de dos

---

[1] El neo-clasicismo dominó las artes y el pensamiento sobre las artes desde alrededor de 1750 hasta casi mediados del siglo XIX. Se expandió por toda Europa y desde allí a Rusia y América. Uno de sus representantes más connotados en Alemania fue J. J. Winckelmann, cuyo primer ensayo, *Gedanken über die Nachahmung der Griechischen Werke*, contiene las tesis principales que caracterizan al

asuntos inconexos.[2] Pero lo más probable es que Kant no reparara en estas asperezas de la exposición por la simple razón de que estaba entregado a una empresa que no tiene sino una conexión lateral y secundaria con el tema del arte.

La tarea principal de la *Crítica del juicio* es, en efecto, establecer una tercera función o uso de la razón pura, la facultad de juzgar, en su originalidad y asignarle el ámbito de su validez. Se trata aquí, como en el caso de las dos críticas ya completadas, de una investigación trascendental[3] de la razón que acabará demostrando que el juicio contiene un principio *a priori* que lo regula y que le confiere

---

pensamiento neoclásico. En una obra de 1765 declara Winckelmann: "Sólo los griegos producían belleza de la manera como el alfarero hace sus cacharros" (citado por Irwin *s.v.* 'Neo-classicism in Art,' en DHI, 3: 362–371). Producción de belleza es, aquí, lo mismo que producción de gran arte. Aunque la asociación estrecha del arte con la belleza viene de un clasicismo anterior, ella se repite en cada uno de sus retornos. "It is sometimes said that the chief characteristic of Renaissance esthetic was not the recognition of the arts, but the association of the arts with beauty" (Gilbert y Kuhn 1972, p. 169). Aunque desde el Renacimiento se usa ocasionalmente la expresión "bellas artes" en Italia se sigue diciendo, de preferencia, *il bon disegno* y hasta fines del siglo XVIII los autores italianos hablan de *le belle arti del disegno*. Bacon se refiere a la música, la pintura, etc., como *artes voluptariæ*. Por estas y otras razones, Guerrero dice lo siguiente: "Insistimos, por eso, en que hasta mediados del siglo XVIII no se establece, con caracteres definidos y al parecer definitivos, la síntesis de 'arte' y 'belleza', bajo cuyos auspicios nació la Estética como disciplina filosófica (Baumgarten, *Æsthetica,* 1750). Lo que quiere decir, en términos más rigurosos, que en esa época se produjo *la elaboración filosófica de las normas artísticas del clasicismo moderno.* O sea, de las normas basadas en un supuesto 'canon helénico' de belleza" (1956, vol. I, pp. 36–37). El tipo de belleza artística que Kant prefiere es caracterizado por él mismo con el adjetivo favorito de los neoclásicos, la belleza sosegada o tranquila, que se deja contemplar serenamente (KU, § 27). finalmente, el neo-clasicismo kantiano se manifiesta, también, en la mayor estimación que el filósofo expresa por la belleza que da algo que pensar, aunque lo que ella sugiere no se pueda convertir nunca en pensamientos determinados (KU, § 53).

[2] "El gusto, sin embargo, no es más que una facultad de juzgar, no una facultad productiva; por tal razón, lo que es adecuado para él no tiene que ser, por eso, una obra del arte bello" (KU, § 48, WW 5: 313).

[3] Trascendental es lo que pertenece al sistema de todos los principios de la razón pura (*Kritik der reinen Vernunft*, § 3, B 40; cf. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Vorrede, WW 4: 390s.)

carácter legal a sus funciones. Para mostrar que la razón pura se extiende más allá de sus formas teórica y práctica, las posibilidades ya demostradas por Kant en sus obras críticas anteriores, el filósofo procede a justificar trascendentalmente al juicio. "La facultad de juzgar, que en el orden de nuestras capacidades de conocer constituye un eslabón intermedio entre el entendimiento y la razón, ¿posee principios *a priori* propios de ella? Estos principios, ¿son constitutivos o meramente regulativos (de manera que carecen de un campo que dependa de ellos)? ¿Le dan estos principios una regla *a priori* al sentimiento del placer y del displacer, que es el eslabón intermedio entre la facultad de conocer y la de desear (tal como el entendimiento le prescribe leyes *a priori* a la primera y la razón se las prescribe a la segunda)? Tal es el tema de que se ocupa esta crítica del juicio" (KU, Prefacio de la 1ª edición, WW 5: 168).

La parte estética de la exposición, que ocupa la primera sección del libro, está dominada todavía por la intención de demostrar la legitimidad de la presente extensión de la filosofía crítica: hay un sector de operaciones necesarias de la razón que no es ni teórico ni práctico. Kant conquista el punto de vista del juicio estético reflexivo explorando, antes que nada, las diferencias de esta función apriorística con aquellos otros usos de la razón ya justificados. Por tal motivo la condición del juicio acerca de la belleza se define, sobre todo, por contraste o negativamente: este juicio no es objetivo (en el sentido de que carece de alcance teórico y no pasa de ser un juicio acerca de la manera como se siente, a propósito de lo bello, el sujeto que lo enuncia—KU, § 1 *et passim*). Tampoco es interesado como son las acciones prácticas (KU, §§ 2–5 *et passim*); tanto las que persiguen lo útil y lo agradable como las que tienen un propósito moral poseen una finalidad, que es su razón de ser. El objeto del juicio estético carece, asimismo, de concepto (KU, §§ 6–7 *et passim*); aunque estos juicios poseen cierta clase de universalidad, ella no tiene otro fundamento que una atribución hecha por el que juzga a todos los otros sujetos racionales.[4] El juicio estético no se funda más que sobre la

---

[4] Una universalidad sin alcance teórico o meramente subjetiva no pasa de ser una *atribución* universal. Kant se expresa sutil y muy cuidadosamente en este punto: "Daß man durch das Geschmacksurteil [über das Schöne] das Wohlgefallen an einem Gegenstande *jedermann* ansinne, ohne sich aber auf einem Begriffe zu

representación de que la forma del objeto que llamamos bello parece obedecer a un propósito (o tiene *die Form der Zweckmäßigkeit*—KU, § 11). Tal como es independiente de todo interés, el juicio estético lo es también de toda sensación y emoción (KU, § 13): si alguno de estos ingredientes, que pertenecen a las funciones teórica y práctica de la razón, interviniesen en la formulación de un juicio estético ya no se trataría de la especie pura de la que Kant habla aquí y que es la única que importa a una investigación trascendental de las funciones de la razón. Si bien los objetos bellos que enjuiciamos parecen formalmente adecuados a un propósito, Kant nos recuerda que de tal propósito no podemos tener una representación (KU, § 17). Ni un concepto, entonces, ni tampoco una representación; de ahí que la necesidad que le atribuimos al juicio estético no sea sino subjetiva y dependa del supuesto de que hay algo así como un *sensus communis* que lo hace universalmente comunicable (KU, §§ 19–21).

La belleza a la que se refiere el juicio estético no está ni en los objetos que conocemos ni en las empresas humanas. Kant la separa, en vista de motivos filosóficos sistemáticos, tanto de las sensaciones y las emociones como de los conceptos y las representaciones determinadas. Debe concernir, además, sólo a la forma de las cosas y no es más que supuestamente comunicable a otros. La belleza no pertenece, en ningún sentido decisivo, de acuerdo con la teoría de Kant, al mundo sino a la esfera de la subjetividad de la que se ocupa la filosofía crítica.[5] En efecto, según Kant, el juicio estético se refiere a algo que parece una cualidad de las cosas pero que no lo es; a propósito de una representación ligada a la apariencia que gusta, la razón entra en relación consigo misma y disfruta de sí misma. La *Analítica de lo bello* lo expresa así: mediante la referencia de la repre-

gründen . . . ” También: “es sinnet nur jedermann diese Einstimmung an . . . ” (KU, § 8, WW 5: 213s.; cf. §§ 6, 18 *et passim*. ‘Ansinnen’, ‘zumuten’ y ‘nur exemplarisch sein’ son expresiones que se usan para circunscribir una validez universal puramente subjetiva de los juicios estéticos. Estos tienen, en otras palabras, validez universal en el sentido de que yo *presumo* que todos juzgarán de la misma manera que yo en materias de buen gusto.

5 “The only *a priori* principle of taste which he [Kant] actually defends is concerned with our own character as judges, and not with any necessary properties of the objects of our judgement” (Guyer 1979, p. 34).

sentación al "sentimiento del placer y del displacer no se designa nada en el objeto sino que en ella el sujeto se siente a sí mismo según como la representación lo afecta" (KU, § 1, WW 5: 204).

El enjuiciamiento (o la estimación) de la belleza logra establecer una armonía original de nuestras facultades de conocer, de acuerdo con la doctrina de la tercera crítica. Las facultades comprometidas por el juicio reflexivo son, principalmente, la sensibilidad y el entendimiento. Como la imaginación sensible por sí sola no puede enunciar un juicio, piensa Kant, sólo consigue hacerlo en colaboración con el entendimiento, que unificará la multiplicidad desorganizada de las representaciones de la imaginación. En sus funciones propiamente cognoscitivas estas capacidades no sólo difieren entre sí sino que el entendimiento acabará sometiendo a la sensibilidad que carece de unidad propia. Lo mismo hacen, en el terreno de la conducta moral, los principios racionales con los elementos sensibles. En el juicio estético, que, a diferencia de los dos casos señalados, no funda un campo objetivo independiente, desaparece, con la productividad, la fricción entre facultades y la especialización de las capacidades del sujeto. Es reemplazada por una armonía libre de la razón cuyas partes juegan unas con otras. La armonización de sensibilidad y entendimiento, y de entendimiento e imaginación, dice Kant, facultades "que no se dejan unir entre sí sin ejercer alguna fuerza sobre ellas y sin que se perjudiquen mutuamente" (KU, § 51, WW 5: 321), ocurre, en cambio, por sí sola y sin intención ulterior a propósito de la belleza.

En vista de la crítica kantiana del entendimiento teórico resulta ser un misterio cómo en el mundo de los fenómenos, constituido por funciones a las que entendimiento y sensibilidad concurren como facultades separadas y diversas o inarmónicas, puede aparecer algo a propósito de cuya forma se unifican sin necesidad de ser forzadas, sin sacrificio y sin daño, las diversas facultades de la razón cognoscitiva. Esta función se la atribuye, sin embargo, Kant a la belleza en cuanto ella es el objeto de un juicio reflexivo. No que la belleza cause la armonía de las partes de la razón por afección emocional o sensible: es, más bien, el juego armónico del entendimiento y la imaginación (KU, § 9) el que redunda, mediante una representación, en el juicio que se refiere a la pura forma de las cosas. El movimien-

to que culmina en el juicio estético se inicia en la razón cuyas partes han depuesto las diferencias que las hacían aptas para funciones diversas cuando se trataba de la teoría y de la práctica; estas partes vibran ahora al unísono sin que nada externo a ellas las obligue. A esta organización de la razón Kant la llama el juego de su armonía y la fruición de la belleza no significa que el movimiento lúdico saque a la razón de sí y la dirija hacia algo diverso de ella. Lo estético no constituye una experiencia,[6] según Kant, pues le faltan para ello tanto el elemento de la receptividad como el del concepto, indispensables ambos a toda experiencia. Lo estético es el momento de la razón consigo misma, en el cual ella se descubre bien dotada para conocer en general.[7]

La belleza, el conocimiento y el bien moral están, a pesar de las diferencias que los separan y que hace valer el comienzo de la tercera crítica, íntimamente ligados en el pensamiento de Kant. Pero la relación que, en último término, se establece entre ellos, la que encontramos expuesta en la *Crítica del juicio*, va a presentarse siempre en la perspectiva del interés del filósofo en el sistema de la razón. Este sistema es el fundamento del sistema de la filosofía que Kant ha prometido formular cuanto antes en el *Prefacio* y las *Introducciones* de la tercera crítica. Le urge exponer la condición sistemática de la razón porque su próxima tarea filosófica depende de ella.

A lo largo del discurso dedicado al sistema de la razón, Kant encuentra cosas fecundas y sugerentes que decir acerca del arte y las formula, en efecto, no sólo a propósito de la belleza artística sino,

---

[6] Algunos intérpretes le atribuyen a Kant, a mi juicio equivocadamente, una teoría de la experiencia estética, como ser, por ejemplo, Crawford 1974, p. 177 y Fricke 1990, p. 59; Tatarkiewicz 1980, pp. 323–24, por su parte, habla de ‘the Kantian Theory of Aesthetic Experience’.

[7] El sentimiento del placer estético se genera, según Kant, cuando descubrimos que estamos bien equipados para conocer. Esto es, se origina en el juicio reflexivo o en la conciencia de que las cosas están organizadas de acuerdo con un propósito. El juicio reflexivo se da cuenta de la existencia de una regla en las formas bellas de las cosas singulares aunque no puede establecer de cuál se trata ni formularla. Como carecemos de razones por las cuales las cosas deban ajustarse al principio del juicio, sentimos placer *en lugar de* dar con el concepto que explique esta adecuación. Cf. KU, § 12.

sobre todo, al referirse al juicio reflexivo sobre la belleza natural.[8] Estas observaciones de Kant sobre el arte han sido muy influyentes en la teoría estética posterior (Kockelmans 1985, p. 29) y hasta en la filosofía del arte contemporánea reaparecen, de manera dispersa, algunos de los planteamientos del filósofo y parte de su vocabulario.[9] Gadamer, por ejemplo, considera que el legado kantiano en materias estéticas es responsable del subjetivismo que aflige hasta hoy a esta disciplina (Gadamer 1960, 1, 2). Con todo, los pasajes sobre el arte en la última crítica no son las partes de una teoría que pudiéramos recuperar ensamblándolos; pues Kant nunca formuló una teoría del arte propiamente tal.[10] Propongo entender que, aunque el filósofo

---

[8] "Though all of Kant's earlier discussions of taste took works of art as the paradigmatic objects of aesthetic judgement, the new context of reflective judgement not only connects taste to the judgement of nature, but even leads Kant to treat the judgement of taste as essentially a judgement on certain aspects of nature *rather* than on art." (Guyer 1979, p. 31; cf. p. 33.) "Since for Kant there is no essential difference between a judgement of taste concerned with nature and that concerned with works of art, the *Critique of Judgement* cannot be called a philosophy *of art*" (Kockelmans 1985, p. 32).

[9] La teoría de la belleza de George Santayana (1896); la de la belleza como símbolo de Ernst Cassirer (1923/29) así como la prolongación de la teoría de la actividad simbólica del hombre al caso de las artes en general y de la música en especial en las obras estéticas de Susanne Langer, como ser, *Philosophy in a New Key* (1942) son ejemplos de algunas de las prolongaciones de la influencia de Kant sobre las ideas estéticas del siglo xx.

[10] Es corriente que en la literatura secundaria se le atribuya a Kant una teoría del arte, dando por descontado que estético y artístico quieren decir lo mismo. Aún Paul Guyer, en su meritorio libro sobre la estética kantiana, dice cosas incongruentes sobre el *status* de las observaciones kantianas acerca del arte en la *Crítica del juicio.* Compárense, por ejemplo, las dos declaraciones siguientes contenidas en este libro: "Kant's exclusion from aesthetic judgement of many of the factors ordinarily influencing our evaluation of art . . . " (1979, p. 201); "Kant's own theory of art . . . " (1979, p. 250). H. W. Cassirer dice: "The doctrine of art and the artist has to conform in every respect to the analysis of aesthetic judgements. Kant is convinced of this. That his theory of art and the artist is in every respect dependent on his analysis of judgements of taste will become quite clear in the subsequent sections" (1970, p. 271; cf. pp. 281–282). Incluso Adorno se refiere a la teoría del arte de Kant (1984, pp. 14–18, 184, 237). Lo mismo hace Dufrenne (1990, p. 80).

hubiera estado interesado en la condición del arte considerada por sí misma, cosa bien dudosa, por lo demás, no habría podido llevar a cabo la tarea en este contexto, porque una tal teoría resulta imposible de ubicar en el marco de una investigación crítico-trascendental.

La razón principal para interpretar de este modo el tratamiento del arte en la *Crítica del juicio* no es, por cierto, el escaso espacio y el tratamiento esquemático que Kant le da al tema, aunque estos aspectos derivados no son nada desdeñables. Lo que importa es lo que, en sentido amplio, se podría llamar el método de exposición del asunto y el nivel en el que se plantea el tema. En efecto, la exposición dedicada al arte funciona como un ejemplo, o caso particular, de lo que se dice de la belleza; de ésta se trata, a su vez, principalmente, para exhibir la tercera función apriorística de la razón y la sistematicidad armónica de la razón cognoscitiva.[11] Cuando la razón reflexiona sobre la naturaleza o los productos del mundo conocido u organizado ya por los principios del entendimiento, se siente a sí misma como juego vivo de las dotes que la facultan para la tarea. La que encuentra cosas bellas en el mundo y las estima con placer es la razón que ya está bien adelantada en su tarea principal, que, según Kant, es la de conocer el mundo. El arte, en cambio, es un campo variado de actividades productivas mundanas, de obras y experiencias peculiares, en el que se mezclan de manera difícil de discernir elementos prácticos, teóricos y reflexivos, para decirlo con Kant. Este tema no pertenece al de las condiciones generales de las que depende la experiencia en general. Por su complejidad, su carácter derivado, por ser histórica y culturalmente condicionado, y porque se cruzan en él e interactúan las personas y los materiales naturales, los talentos y las tradiciones, la imaginación y las técnicas, la invención y la crítica, el arte pertenece no al nivel trascendental sino, en todo caso, al de la filosofía segunda.

Kant habla del arte de dos maneras diferentes en las dos partes de la *Crítica del Juicio*. Por un lado le importa el arte en cuanto bello,

---

[11] La necesidad de los juicios estéticos deja saber a la *Crítica del juicio* que en ellos opera un principio a priori, dice Kant (KU, §§ 8, 29). Así es como averiguamos que estos juicios no pertenecen a la psicología empírica sino a la filosofía trascendental.

las bellas artes que gustan, de las que trata en una de las dos divisiones principales de la parte estética del libro (KU, §§ 43–54). Por el otro, examina críticamente nuestra posibilidad de ver a las cosas naturales como productos de la actividad "artística" o de la técnica de la naturaleza (KU, *Einleitung*, Erste Fassung, IV–VII). Consideramos, en efecto, según Kant, a la naturaleza como arte cuando la juzgamos como un sistema dotado de un propósito. En este sistema todas las regularidades están ligadas entre sí, y, en particular, las leyes más generales de la naturaleza están especificadas por las menos generales. Este arreglo lógico de carácter sistemático (KU, *Einleitung*, Erste Fassung, IV–V), en el que la multiplicidad está sometida a la unidad y ésta parece creada intencionalmente, no se presenta como fortuito sino sugiere, más bien, que las relaciones entre las partes y las de las partes con el todo están establecidas de acuerdo con un propósito pensado. Propósitos pensados, sin embargo, no tienen sino los seres inteligentes, que conciben primero y actúan después de manera que el producto de su acción corresponda a la representación original del fin que se propusieron. "La naturaleza es representada de acuerdo con este concepto (de la adecuación de la multiplicidad natural a un fin) como si el fundamento de la unidad de sus múltiples leyes empíricas estuviera contenido en un entendimiento" (KU, *Einleitung,* WW 5: 180s.). Todos nuestros juicios estéticos referentes a cosas naturales presuponen la idea (*Idee*) de una técnica de la naturaleza.

Junto con referirse a la perspectiva que le atribuye una técnica a la naturaleza, Kant se apresura a dejar claramente establecido que entre la idea de una naturaleza artística y el arte humano no hay más que una analogía imperfecta. Pues, sostiene, en el caso del artista la producción de la obra supone un propósito que precede a la existencia de ésta, cosa que no podemos suponer que ocurra en la naturaleza. Además, la del artista siempre constituye una existencia aparte de la de su obra mientras que en la naturaleza los productos que nos parecen debidos al arte son capaces por sí mismos de reproducirse en otros semejantes a ellos, capaces de generar los órganos que necesitan, capaces de curarse de accidentes y enfermedades, entre otras funciones creativas. En general, estos seres naturales dan la impresión de tener dentro al artista que los creó y los conserva

organizados, y no fuera de ellos, y de que se trata de un artista siempre activo y no de uno que deja sus productos detrás de sí, como ocurre en el caso de la obra de arte en el sentido habitual de la palabra (KU, § 65).

Entre estas dos ideas de arte de Kant, la del natural y la del humano, no habría sino una imperfecta analogía, según el mismo filósofo declara. Y es verdad que algunas de las diferencias entre ellas se explican por las varias funciones que la noción de arte desempeña en la exposición del juicio reflexivo. Hay, sin embargo, otras características de los textos sobre arte a que nos referimos que llaman la atención por motivos diversos. Resulta que cuando Kant explica el arte que producen los hombres minimiza todo el lado práctico y también todos los aspectos intelectuales y cognoscitivos del arte. Pero al referirse a la idea de una técnica de la naturaleza hace valer de modo expreso y, en apariencia, incongruentemente, que el propósito y el concepto, la voluntad y la intención, son partes necesarias de la creación artística. Aunque hablando del artista en la sección estética de la tercera crítica Kant ni menciona los aspectos técnicos de la creación, dice, en cambio, de la naturaleza "artística": "Para comprender que una cosa sólo es posible como fin (*Zweck*), esto es, que la causalidad que la origina no ha de buscarse en el mecanismo de la naturaleza sino en una causa cuya capacidad de producir efectos esté determinada por conceptos, se requiere lo siguiente: que la forma de la cosa no sea posible conforme a meras leyes naturales, es decir, a leyes que cabe conocer mediante el solo entendimiento aplicado a los objetos de los sentidos; sino, más bien, que hasta su mismo conocimiento empírico causal presuponga ideas de la razón" (KU, § 64, WW 5: 369s.; cf. §§ 65–67).

La naturaleza como sistema teleológico cuyas partes son bellas (KU, §§ 42, 45, 67) presupone un entendimiento supremo, una técnica eficaz que permita dar existencia a los proyectos de la inteligencia y una intención de poner estos planes en obra, sostiene Kant. Las facultades de este artista divino de la naturaleza bella que forma un sistema lógico, reciben pleno reconocimiento: la suya es una actividad práctica inteligente y productiva que envuelve el pensamiento, el saber, la voluntad y la pericia técnica del Creador. Al tratar del arte desde el punto de vista estético, en cambio, la *Crítica*

del juicio apenas menciona ocasionalmente que el artista concibe de antemano lo que realiza. Y sólo lo menciona de paso, negándole a la concepción que precede a la obra todo alcance objetivo y toda consecuencia para la obra. ¿Qué determina, en la obra de Kant, el traspaso masivo a la naturaleza de las funciones intelectuales y prácticas de la creación artística? Habría que contestar que la parte estética del libro, donde podrían haberse hecho valer los elementos intelectuales y prácticos, las técnicas de la creación artística, no está dedicada al arte —como puede parecer a primera vista— sino a la apreciación del arte por el juicio estético reflexivo. De manera que lo único que de verdad importa ahí es el producto terminado y no las condiciones de que depende su existencia.

Nos hemos referido ya al contexto filosófico sistemático en que ocurre el planteamiento que examinamos. Aún dejando esto fuera de consideración por el momento conviene subrayar que la apreciación de la belleza del arte, como manera peculiar de relacionarse con una obra, con la producción de un artista, con las creaciones de un grupo, de un estilo, de una época, no constituye más que un aspecto entre otros muchos que forman parte de la experiencia del arte. La estrechez y carácter especializado de la estimación de la belleza formal apenas deja adivinar, en el mejor de los casos, lo que es el arte y lo ricas y diversas que pueden ser nuestras relaciones con él. Además es preciso consignar expresamente que, agravando el carácter especializado del punto de vista trascendental de la tercera crítica en esta materia, Kant le asigna al tema de los juicios reflexivos acerca de la naturaleza bella los rasgos espirituales más notables del arte humano y de su experiencia. El arte, en efecto, supone saber, experiencia, práctica, dominio sabio de materiales e instrumentos; es una actividad cuyos productos están dirigidos intencionadamente a seres capaces de entender expresiones, significados y sugerencias y de efectuar todas las funciones anímicas superiores envueltas en la producción de obras de arte. No encontramos sino muy poco de esto en el libro de Kant. Aunque es una mala práctica interpretativa echar de menos en una filosofía lo que ella nunca se propuso ofrecer, la frecuencia y desenvoltura con que algunos comentaristas de Kant le atribuyen hoy a este filósofo una teoría del arte hace recomendable

demostrar el verdadero carácter de las aseveraciones del filósofo sobre estas materias.[12]

La belleza natural y artística ofrecida al disfrute y al gusto y enjuiciada por nosotros, estimula, dice Kant, nuestras facultades racionales pero no a ejercer sus funciones constitutivas de la experiencia sino a ocuparse con la razón misma. Este libre juego consigo le muestra a la razón reflexiva su propia armonía. Se trata de un juego social,[13] por decir así, por cuanto son las partes diversas o facultades específicas las que, en vez de producir esforzadamente como suelen, se limitan a gozar unas de la comunicación con las otras y a vibrar al unísono. El juicio estético reflexivo es el momento de la urbanidad de la razón,[14] como también llama Kant a esta tercera posibilidad apriorística de nuestras capacidades de conocer. La urbanidad de la razón está ligada, para Kant, al juego armónico de las facultades, a la libertad negativa[15] y a la improductividad de unas facultades que, de momento, sólo se consideran a sí mismas como facultades, pero no operan como tales. La productividad, por el contrario, no figura nunca como ocasión lúdica en que se establecen

---

[12] Véase la nota 10. Cf., además, Coleman 1974, p. 163, quien sostiene que Kant ofrece una teoría mimética del arte.

[13] "Eine freie und unbestimmt-zweckmäßige Unterhaltung der Gemütskräfte, mit dem was wir schön nennen, . . . " (KU, WW 5: 242). "Schöne Kunst dagegen ist eine Vorstellungsart, die [. . .] die Kultur der Gemütskräfte zur geselligen Mitteilung befördert" (KU, WW 5: 306).

[14] "Die Urbanität der oberen Erkenntniskräfte" (KU, § 53; WW 5: 329).

[15] En toda la *Crítica del juicio* y, en particular, en su parte estética encontramos el uso de la palabra "libertad" con un sentido puramente negativo. "Libre" no significa "autónomo" sino, simplemente "libre de". Kant se aleja de su concepto establecido de libertad y toma uno del uso ordinario del lenguaje para explicar la tercera función no constitutiva de las facultades de conocer. Véanse ejemplos de este uso negativo en pasajes en que Kant se refiere a la razón libre del concepto, libre de reglas, libre de las leyes de asociación y de otras formas de necesidad, en KU, WW 5: 210, 240, 242, 270s., 314, 316, 317, 318, 318s., 354, 380, etc. Cf. *Die Metaphysik der Sitten* (1797), WW 6: 237s.; "Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis" (1793), WW 8: 290–91. Este concepto de libertad está estrechamente ligado a la noción del juego de la razón reflexiva consigo misma, al que Kant llama, de preferencia "freies Spiel" (KU, WW 5: 240, 242).

relaciones de urbanidad ni en el caso de la razón constitutiva ni en el del arte cuando éste tiene todavía por delante la tarea de traer al mundo la belleza que tendrá tantas consecuencias para la razón cognoscitiva. La producción artística, sostiene Kant, en unos pasajes famosos de la *Crítica del juicio* (KU, §§ 46–50), es debida al genio, cuya actividad no está regida ni por la razón ni por la voluntad sino por la naturaleza a través del talento concedido por ella al individuo. La idea de genio artístico, insertada en la sección estética de la obra, está concebida, sin embargo, en términos que no tienen casi nada que ver[16] con el resto de los planteamientos sobre el juicio reflexivo de esta parte del libro: explica la procedencia de las obras de arte de modo empírico-psicológico con un vocabulario y con conceptos ajenos al discurso trascendental que lo precede. Lo que Kant ofrece sobre el genio está mucho más cerca, en el espíritu y en la letra, de sus consideraciones acerca de la técnica de la naturaleza, que mencionamos arriba, que del contexto inmediato en el que se encuentra.

Antes de definir la genialidad artística como don natural introduce Kant la idea de que el arte, para gustar y merecer un juicio estético, debe parecernos naturaleza aún cuando sabemos que no lo es. Como el arte procede de intenciones resulta que, si éstas fueran evidentes en la obra la juzgaríamos, dice Kant, de acuerdo con conceptos y no en cuanto bella. "Por tanto, la adecuación a un fin en el producto de las bellas artes, aunque es intencional, no debe parecerlo; es decir, el arte bello debe poder ser visto como naturaleza aunque somos conscientes de que se trata de arte" (KU, § 45). El concepto kantiano del genio explicará cómo es posible que lo que se hace pensando y de acuerdo con una intención y una técnica pueda parecer un producto de la naturaleza. Pues el genio es, precisamente, de acuerdo con Kant, la manera como la naturaleza dirige la creación artística. "El genio es la innata disposición anímica (*ingenium*)

---

[16] Kockelmans, en el capítulo referente a la estética moderna del libro ya mencionado, interpreta esta separación del juicio estético y de la creación artística en la crítica de Kant, de la siguiente manera: "To make certain that the art of genius continues to stand under the guiding rule of beauty, Kant subordinated the creativity of genius to the judgement of taste. In cases of conflict between creative freedom and taste, taste must prevail" (1985, p. 32).

mediante la cual la naturaleza le da la regla al arte" (KU, WW 5: 307).[17] Una vez establecida la naturalidad del talento genial puede Kant llevar al caso de las bellas artes lo que ha establecido para el arte en general, a saber, que para que algo sea arte tiene que proceder de una actividad que se sujeta a planes pensados de antemano (KU, §§ 43 y 46). Sólo una capacidad de actuar inteligentemente y de manera adecuada a un propósito, aunque sea sin saberlo y sin quererlo de manera consciente,[18] cumple con las exigencias internas del planteamiento de Kant. Pues la obra de las artes bellas tiene, por una parte, en cuanto asunto del juicio reflexivo, los rasgos negativos de la belleza, no es sino apariencia,[19] no es un producto de la intención ni del interés, no fue precedida por un concepto ni compuesta conforme a una regla, etc. y es, por la otra parte, sin embargo, arte en el único sentido de la palabra, que Kant explica en el § 43 de la *Crítica del juicio* y cuyas condiciones confligen frontalmente con los mencionados caracteres negativos de la belleza. El genio, un hombre dotado por la naturaleza de un talento que le permite actuar de manera excepcional, esto es, de acuerdo con un propósito pero sin concebirlo, le soluciona al planteamiento crítico el problema de tener que enfrentarse con la imposibilidad conceptual de un arte humano bello.[20]

---

[17] Ahí mismo: "Las bellas artes son necesariamente artes del genio". La fórmula citada arriba en el texto es la que le arranca a Schiller, fiel discípulo de Kant en varias materias filosóficas, la famosa contestación de que el arte es, precisamente, lo que se da su propia regla: "Kunst ist was sich selbst die Regel gibt" (citado por Tatarkiewicz 1980, p. 22).

[18] "Por eso, cuando el autor de un producto se lo debe a su genio, ni él mismo sabe cómo surgieron en él las ideas que hacían falta para ello y tampoco es capaz de concebirlas a voluntad o de acuerdo con un plan . . . " (KU, WW 5: 308). Pero, ¿es, acaso, este rasgo una exclusiva del arte? ¿Saben el filósofo y el científico cómo surgen las ideas en ellos, son capaces de concebirlas a voluntad o de acuerdo con un plan? Como Kant niega que hay genios en materias teóricas podría parecer que la concepción de ideas en la filosofía y las ciencias funciona de acuerdo con otras normas, lo cual no es el caso, por cierto.

[19] "Bloß, wie man ihn sieht" (KU, WW 5: 270; cf. 5: 229s., 231, 324, 335, 347).

[20] "Especially in England the conception of genius was used as a weapon in the attacks levelled against classicism and esthetic rules. Divine inspiration was opposed to rational legislation. This pre-romantic English irrationalism, culminating

El intento de solucionar mediante la idea de genio este conflicto interno entre arte y belleza que surge en la teoría kantiana es insatisfactorio, sin embargo; el discurso se mueve del terreno trascendental al del arte sin que la exposición recurra a otros conceptos que los desarrollados antes para resolver los problemas de la teoría de la razón pura. Aunque aquella idea del genio sirve sutilmente al interés sistemático, que es la cuestión principal para Kant, no alcanza a cubrir el tema del arte de una manera aceptable. Esta cortedad se puede ilustrar de muchas maneras. Así, por ejemplo, mostrando que la introducción de la idea de genio no explica ni remotamente la posibilidad del arte. En efecto, el genio de Kant se define por sus talentos extraordinarios y sólo por ellos. Pero ni el artista ni nadie actúa y produce gracias a sus talentos, que no son más que precondiciones lejanas y parciales de las conductas concretas, que exigen mucho más que meras facultades o dotes recibidas para efectuarse y producir algo. El hecho de que los talentos recibidos se pueden ya desaprovechar, ya cultivar demuestra que son algo muy distinto que la serie de las acciones en que consiste la conducta creativa de un individuo. Las obras provienen, ni más ni menos, de actos reales que son mucho más complejos que sus precondiciones biológicas y psíquicas. Por esta razón es que ningún agente puede ser concebido, y menos que nadie el genio, por analogía con la reina de las abejas, que viene programada desde un punto de vista práctico.

El tema del genio, que hace, en combinación con las llamadas ideas estéticas, las veces de explicación de la actividad artística creativa en la *Crítica del juicio*, es un asunto tan ajeno como la cuestión del arte al nivel discursivo en el que la filosofía explora las condiciones de posibilidad de la experiencia en general, según el planteamiento

---

in Young's *Conjectures on Original Composition*, deeply impressed the German writers [. . .]. But the idea of creative genius, if taken as the basis of esthetics, is obviously subversive of all theory. So a fumbling after a synthesis of the polar ideas of inspiration and rules began. This process was brought to fulfilment by Kant's formula: genius is the talent 'through which Nature gives the rule to Art'." Gilbert and Kuhn 1972, p. 342, nota 45. Para Kant, dice Kockelmans 1985, p. 32, "art really lies beyond the realm of reason and . . . the beautiful is conceptually incomprehensible."

kantiano. Resulta que, por razones fortuitas, ciertos hombres nacen dotados extraordinariamente; el genio artístico es un regalo de la naturaleza, imprevisible, insustituible, inexplicable. Como tener la nariz larga, pero mejor. Por otra parte, el juicio estético constituye uno de los momentos universales y necesarios de la operación de la razón de la que depende toda experiencia. Se puede comprobar fácilmente que las ideas kantianas sobre el genio, de gran importancia histórica, no tienen ningún papel en el sistema de la filosofía crítica. Asimismo, la separación entre la estimación del arte, por un lado, y la invención artística, por el otro (KU, § 48; *vide supra*, nota 2), es perfectamente funcional desde el punto de vista de los motivos principales de la teoría expuesta en la *Critica del juicio* pero no se deja ni discutir ni subsanar como lo exigiría una teoría del arte. La belleza a la que se refiere el juicio reflexivo estudiado por Kant no es ni una cualidad de las cosas —este juicio no es una función cognoscitiva— ni es tampoco el producto de una actividad práctica que procede guiada por reglas y por un concepto. Es sólo la manera "como se siente a sí mismo el sujeto afectado por la representación" del objeto bello (KU, § 1, WW 5: 204). La única belleza que cumple de verdad con estas condiciones negativas que aseguran la independencia y peculiaridad del juicio reflexivo, la tercera función a priori de la razón, es la belleza natural, a la que Kant le concede, muy consecuentemente, la primacía entre las formas de la belleza.[21] La belleza artística, en cambio, constituye un caso algo anómalo e incómodo para el enfoque kantiano por cuanto no se puede negar que procede de las operaciones deliberadas de una persona que se da cuenta de lo que hace y, en este sentido, no puede evitar dejarse guiar por un concepto del objeto que produce. Kant puede acoger la actividad artística en su planteamiento de las cosas sólo en la medida en que debilita la función pensante, consciente y deliberada de la invención artística. Su teoría del genio sirve este propósito a la perfección. La persona genial no es más que el depositario, el portador de una dote natural que lo faculta para hacer, sin propiamente

---

[21] "Tiene que tratarse de algo natural o de algo que consideramos como natural para que podamos interesarnos inmediatamente en lo bello en cuanto bello; esto es así en mayor grado aún cuando se trata de suponer que también otros *debieran* interesarse en ello" (KU, WW 5: 302; véase todo el § 42).

pensar o querer, o pensando y queriendo lo menos posible, aquella obra que no habría podido ser producida por otros hombres que carecen del favor de la naturaleza. Pues es, precisamente, la naturaleza la que actúa a través suyo, ella, que ha producido la belleza no intencionada de los seres que la pueblan, le da la regla, como dice Kant, a la actividad del genio artistico.

Otra de las determinaciones negativas de la belleza considerada como objeto del juicio estético reflexivo que simplemente no se deja incorporar a un discurso referente a la creación artística es la del desinterés relativo a la existencia de la cosa estimada. Tal como la falta de concepto, el desinterés en la realidad de los objetos estéticos queda explicado en la primera parte del libro, donde el filósofo discute los caracteres del juicio estético, y no es ni siquiera mencionado a propósito de la actividad creadora del genio. En efecto, Kant distingue en la parte estética de su libro entre lo bueno y lo bello diciendo que lo primero es un objeto de la voluntad. "Querer algo y complacerse en su existencia, esto es, interesarse en ella, es lo mismo" (KU, WW 5: 209; cf. §§ 4–5). "Pero cuando se pregunta acaso algo es o no bello no se trata de saber si nos importa, a nosotros o a otros, la existencia de la cosa y ni siquiera si pudiera llegar a importarnos. Sino que se trata sólo de cómo la juzgamos en la pura contemplación (intuitiva o reflexiva)" (KU, WW 5: 204).[22] "Es preciso estar libre de toda prevención en favor de la existencia de la cosa para poder ser juez en materias de gusto" (KU, WW 5: 204). "El juicio del gusto es puramente contemplativo, esto es, un juicio que es indiferente respecto de la existencia de un objeto . . . " (KU, WW 5: 209; cf. 5: 270s.). El artista no puede practicar esta indiferencia durante la producción de su obra; como para él se trata, en esta circunstancia, precisamente de la existencia de la misma, tiene que interesarse en ella. Los juicios que formula durante el proceso de la invención y la creación de la obra, mediante los cuales estima la calidad de lo que hace, son juicios comprometidos con la producción de una exstencia y, sin embargo, eminentemente estéticos. ¿Tenemos que suponer que el artista no puede ejercer de juez porque le va tanto en la

---

[22] "Man will nur wissen, ob die bloße Vorstellung des Gegenstandes in mir mit Wohlgefallen begleitet sei, so gleichgültig ich auch immer in Ansehung der Existenz des Gegenstandes dieser Vorstellung sein mag" (WW 5: 205).

existencia de su obra, e incluso, en algunos casos, en la existencia de las cosas representadas en ella y, aún, en la existencia de precisamente esa representación suya de tales cosas? Si esta suposición de que el artista puede carecer de juicio estético fuera aceptable, ¿cómo podría controlar el proceso de la creación de la obra, aprender de sus experiencias previas, dejarse instruir por los éxitos y los fracasos ajenos?

El carácter problemático de la ubicación del tema del arte en una teoría de las funciones apriorísticas de la razón pura se puede captar de modo especialmente claro atendiendo al tratamiento que Kant le reserva a la música. El gozo que procura la belleza, de acuerdo con Kant, está ligado a la estimación de la misma por el juicio estético y no al efecto directo de la presencia de cosas que actúan sobre nosotros y afectan nuestros sentidos, por ejemplo, o remueven nuestras emociones. "El fundamento del placer [estético] reside sólo en la forma que el objeto tiene para la reflexión, y por tanto no en una sensación del objeto . . . " (KU, *Einleitung*, VII, WW 5: 190; cf. KU, § 52). "Un juicio del gusto es puro si los estímulos y las impresiones no tienen sobre él ninguna influencia [. . .]; el mismo sólo se funda, por tanto, sobre la adecuación a un fin de la forma [del objeto]" (WW 5: 223).[23] "En la poesía todo ocurre honrada y francamente. Ella declara que sólo quiere llevar a cabo un juego entretenido y puramente formal de la imaginación en armonía con las leyes del entendimiento; y no pretende engañar y enredar al entendimiento mediante presentaciones sensibles" (WW 5: 327). La música, en cambio, nos asalta de modo físico y mucho antes de que tengamos oportunidad de practicar la contemplación desinteresada y de ejercer el juicio estimativo de la forma de las cosas, se nos impone impertinentemente. En este sentido, el rasgo más cuestionable de la música es que no guarda las distancias y, porque no lo hace, pone en peligro la libertad del aislamiento de la razón pura en armonía consigo. Pues el juicio reflexivo de la razón o es puro o no interesa a la

---

[23] "Doch in aller schönen Kunst besteht das wesentliche in der Form, . . . nicht in der Materie der Empfindung (dem Reize oder der Rührung), wo es bloß auf Genuß angelegt ist, welcher nichts in der Idee zurückläßt, den Geist stumpf, den Gegestand nach und nach anekelnd, und das Gemüt, . . . mit sich selbst unzufrieden und launisch macht" (KU, WW 5: 325s.).

filosofía crítica. Kant dice: "La pureza de un modo de percepción (*Empfindungsart*) simple reside en que su uniformidad no sea interrumpida ni perturbada por ninguna sensación extraña y pertenezca a la sola forma" (ww 5: 224). "Un juicio puro del gusto no tiene ni estímulos ni emociones como materias del juicio estético; o, dicho de otra manera, ninguna sensación constituye su fundamento determinante" (ww 5: 226).[24]

Kant, que exige de la contemplación estética propiamente tal que sea tranquila (*ruhig*—ww 5: 258, lín. 12)[25] pero que aprecia también, y paradójicamente como una virtud estética, el poder de conmover de la música,[26] vacila de manera visible,[27] por varias razones, en la estimación del valor de la música. La obra musical, en efecto, dice, agrada intensamente pero no cultiva; conmueve pero como es un

---

[24] Sin embargo, cf. ww 5: 328.

[25] Sobre la diferencia entre la conmoción que produce la representación de lo sublime natural y la contemplación tranquila de lo bello natural, cf. ww 5: 258.

[26] "Nach der Dichtkunst würde ich, wenn es um Reiz und Bewegung des Gemüts zu tun ist, . . . die Tonkunst, setzen." "So bewegt sie doch das Gemüt mannigfaltiger [als die Poesie], und, obgleich bloß vorübergehend, doch inniglicher; . . . " (KU, § 53, ww 5: 328; cf. ww: 5, 329, 332).

[27] La vacilación, que afecta también, desde cierto punto de vista, a la pintura, se funda en el carácter ambigüo de la receptividad de los sentidos de la vista y el oído en cuanto órganos estéticos. Kant sostiene, en efecto, que es imposible decir con certeza acaso un tono musical o la impresión de un color son meras sensaciones agradables o un juego hermoso de sensaciones que agrada por su forma mediante el juicio que lo estima. "Es ist merkwürdig: daß diese zwei Sinne, außer der Empfänglichkeit für Eindrücke, so viel davon erforderlich ist, um von äußeren Gegenständen, vermittelst ihrer, Begriffe, zu bekommen, noch einer besondern damit verbundenen Empfindung fähig sind, von welcher man nicht recht ausmachen kann, ob sie den Sinn, oder die Reflexion zum Grunde habe; . . . Das heißt man kann nicht mit Gewißheit sagen: ob eine Farbe oder ein Ton (Klang) bloß angenehme Empfindungen, oder an sich schon ein schönes Spiel von Empfindungen sei, und als solches ein Wohlgefallen an der Form in der ästhetischen Beurteilung bei sich führe" (KU, § 51, ww 5: 324; cf. 5: 224). Si estuviésemos sujetos a la recepción pasiva de las cualidades sensibles de las obras de arte la independencia o libertad negativa del juicio reflexivo, como Kant lo concibe, quedaría en entredicho. Junto con dejar este punto decisivo sin esclarecer Kant renuncia de hecho a explicar nuestra relación con la obra de arte, una cosa material que nos interpela como si fuera un significado descifrable.

puro juego con sensaciones sin conceptos (KU, § 53) no deja nada permanente ni da que pensar; es un lenguaje que todos entienden pero que, en contraste con la poesía, no dice nada. El verdadero problema de la música para el planteamiento de Kant reside, sin embargo de estas varias razones ofrecidas por el filósofo, en su avasalladora materialidad. Al final del § 51 expresa Kant su dilema no resuelto y ya declarado insoluble (véase la nota 28). Si la recepción de la música y el gusto por ella dependen de la afección de ciertas partes de nuestro cuerpo por el sonido, ella tiene que ser clasificada entre las artes agradables y excluída de entre las bellas y, como ligada al agrado, no tiene nada que hacer en una investigación trascendental. El mismo argumento que condena a la retórica, que trata a los hombres como máquinas a las que se puede manipular para lograr en ellos un efecto conveniente, condenaría a la música, que podría operar en sus auditores, como un producto farmacéutico, efectos calculados de antemano.

Kant se inclina fuertemente hacia un entendimiento de la música como mero medio para provocar placer o arte agradable, pero no acaba de comprometerse del todo con él. Pues le reconoce un lado matemático (KU, § 51, WW 5: 325), que no permite asimilar a la música del todo con los juegos de azar, los chistes y las diversiones de salón con las que Kant la compara (KU, § 54). Lo que predomina finalmente en la exposición y se sobrepone a la rápida sucesión de los puntos de vista diversos que el filósofo ensaya para fijar el carácter de la música, es la declaración inequívoca de que toda la cuestión es, en el mejor de los casos, un asunto lateral que en algunos puntos es difícil de conciliar con los intereses de la *Critica del juicio.* Pues un instrumento de agradar que nos toma por asalto puede parecerse bastante a un instrumento de desagradar. "Además la música está ligada a cierta falta de urbanidad por cuanto, según la índole de sus instrumentos, extiende su influencia más allá del lugar donde ha sido invitada, a toda la vecindad, de acuerdo con la condición de sus instrumentos. De esta manera llega a importunar a otros que no forman parte de la reunión musical, y lesiona su libertad. Las artes que se dirigen a la vista no hacen esto pues basta apartar los ojos si uno quiere sustraerse a su impresión. Pero con la música ocurre como con el deleite que produce un olor que se difunde ampliamente.

Quien saca un pañuelo perfumado de su bolsillo agasaja —contra la voluntad de ellos— a todos los que están cerca y los obliga si quieren respirar, a disfrutar" (KU, § 53, WW 5: 433–34). La urbanidad de las facultades racionales fuera de funciones productivas, de la que depende la unidad armoniosa de la razón, se logra, en la tercera crítica, gracias a que la razón no se ocupa más que de sí y de sus posibilidades. Si el mundo pudiera imponernos sus colores o si da en manifiestarse ruidosamente, aquel comercio deleitoso del sujeto consigo, que ya anuncia al idealismo post-kantiano, se haría imposible pues el mismo depende de una soledad cerrada sobre sí o de una libertad negativa perfeccionada que deja al mundo fuera de ella.

II

Ilustración y filosofía

Die Maxime, jederzeit selbst zu denken, ist die Aufklärung.

Kant

La ilustración toma varias formas históricas a medida que se expande desde Inglaterra y los Países Bajos a Francia, a Alemania, y, con menor intensidad, a las demás naciones europeas y las Américas. A veces se concentra en una exaltación de la inteligencia y una crítica de la religión, otras, en un programa político revolucionario y un intento de gobernar la vida mediante la ciencia. En ocasiones es, ante todo, una tarea moral a cargo de cada uno, en otras, una empresa pública de educación. Sin embargo, la vasta geografía del fenómeno histórico de las luces no explica más que en parte su diversidad; muchas otras cosas, además de los espacios culturales, determinan la variedad del iluminismo. Circunstancias históricas, personalidades y actitudes, intereses y conflictos, desempeñan su parte en la complejidad y la transformación de las luces. Muy importante resulta, en esta dirección, la persistencia en el tiempo del fenómeno de la ilustración. Durar, persistir es transformarse. En lo que nos separa del siglo XVIII el iluminismo ha pasado por muchos altibajos y peripecias y todavía está lejos de haberse acabado. Las varias formas y matices que ha adquirido a lo largo de sus tres siglos de vida aumentarán todavía en lo que se enteran sus principales propósitos. La ilustración no es, en consecuencia, algo notable que ocurrió en el pasado, sino el comienzo de una manera de pensar y de hacer en la que, hasta cierto punto, estamos todavía, algo que se encuentra a cargo de nosotros y que habrá que llevar a buen término.

Cuando se aborda la ilustración como un fenómeno histórico tan vasto y diverso es preciso definirlo lo más estrictamente posible para no confundirse. Como "siglo de las luces" o "ilustrado" es que el XVIII se entiende a sí mismo y no, como en el caso de otras épocas,

el modo como lo concibe y bautiza la posteridad. Por eso hay que buscar el concepto de ilustración en el pensamiento de la época. El renacimiento no sabía que se llegaría a llamar así pero la ilustración se busca ella misma su nombre. La dificultad que una definición enfrenta primero es la de que existen diversas realizaciones de la ilustración, distintas interpretaciones de su postura básica y de sus fines. Aunque a menudo se conmemora a la ilustración en la fecha de la revolución francesa, las luces, que también inspiraron revoluciones, sobrepasan en muchas direcciones a lo político y a lo que se deja hacer revolucionariamente.[1] En efecto, la ilustración europea no es sólo una preparación de la revolución francesa; las ilustraciones americanas del centro, del sur y del norte, no son sólo antecedentes de los movimientos de independencia política o de descolonización. La historia más reciente enseña, sin lugar a dudas, que el fenómeno del iluminismo es empobrecido de manera grave por una interpretación exclusivamente política y, también, que el reduccionismo político en este terreno es cosa del pasado.[2] En lo que sigue voy a ocuparme, principalmente, de la definición filosófica de las luces. No

[1] El profesor Colin Jones, autor del *Longman Companion to the French Revolution* (1989), sostiene en el *Times Literary Supplement* de julio 21–27, 1989, p. 791, que de acuerdo con las últimas investigaciones históricas, la revolución no sólo no fue una victoria de la burguesía sino que tuvo muy poco que ver con el movimiento de la ilustración. "1789 was not a victory for this subaltern and inferiority-complexed group, any more than it had anything much to do with the Enlightenment, which was esentially a noble-dominated and rather vacuous movement, whose main contribution was to equip the Revolutionaries with a penchant for Utopian theorizing devoid of pragmatic administrative sense." Que se puede defender otro punto de vista sobre las relaciones entre ilustración y revolución lo prueba el libro de Carol Blum (1986). Valiéndose de métodos de la teoría literaria la autora demuestra que la noción rousseauniana de virtud está presente de manera constante en el discurso político de los revolucionarios de 1789. Estas dos tomas de posición contrapuestas coinciden, sin embargo, en dar por descontado que ilustración y revolución francesa son dos cosas diferentes cuyas relaciones problemáticas es preciso investigar.

[2] Las más convincentes interpretaciones de la ilustración la entienden como "época cultural" o "movimiento de opinión" que, durante su vigencia, conforma o penetra los varios aspectos de la vida abarcados por ella. Véase, por ejemplo, Hazard 1946, pp. 34–35; Cassirer 1943, pp. 225–26. Cf., además, Whitaker 1971, Anna 1987 y Bushnell 1987.

consideraré más que el iluminismo filosófico del siglo XVIII, en particular, la versión kantiana del mismo, sin referirme ni a sus antecedentes ni a sus importantes prolongaciones posteriores.

El abate Morellet, un amigo de Voltaire, decía de los enciclopedistas franceses: "Todos estos hombres tenían la misma filosofía; ella consiste de ese deseo ardiente de saber, esa actividad mental que se niega a dejar un efecto sin buscarle su causa, un fenómeno sin una explicación, una afirmación sin demostración, una objeción sin una respuesta, un error sin combatirlo, un mal sin buscarle remedio, un posible bien sin tratar de alcanzarlo. Es este movimiento general de las mentes el que caracterizó al siglo XVIII y el que será su gloria para siempre" (*Éloge de Marmontel,* citado por A. O. Aldridge 1971, p. 5)." Esta es una definición honorífica que no lo dice todo de la ilustración pero que referida al enciclopedismo francés describe bien su confianza práctica. Los enciclopedistas creyeron, en efecto, que mediante el saber, la acción se convierte en un poderoso instrumento al servicio de los mejores intereses humanos. Mencionemos otra fórmula general que pretende captar la característica central de la ilustración. Ella residiría, primero, en la "buena disposición frente a la investigación científica y en la aceptación de sus descubrimientos aún cuando exista el riesgo de que estos desplacen a todas las demás convicciones *a priori* o intuitivas o a las meras creencias tradicionales relativas a cuestiones de hecho." Sería, además, "una lucha contra la superstición, los ídolos tribales y los prejuicios irracionales, en particular cuando estas creencias infundadas generan manifiestas injusticias y opresión humanas." En tercer lugar, las luces, serían "una reconstrucción crítica y un re-examen de las creencias básicas". Y, por fin, consistiría de la "dedicación a la tarea de la reforma social y económica."

Estas fórmulas, tan señaladamente idealizantes, representan la manera como la época se entiende a sí misma, especialmente en Francia. Se puede ver que las luces consideraban con optimismo al hombre y sus posibilidades de mejorar y que tenían una gran idea de sí, se estimaban superiores a todas las épocas pasadas, creían ser una edad más refinada, más eficaz, más sabia, más moral. Esta es una de las debilidades del iluminismo: su falta de sentido histórico se retrata en la manera como se ocupa de otras épocas y de las

civilizaciones no europeas. La ilustración lo mide todo, algo ingenuamente, con su propia vara y declara bueno cuanto se parece a ella y malo o ridículo cuanto es diferente. Y es que el siglo que quería criticar todas las cosas se olvidó de hacerlo consigo mismo y nunca percibió sus limitaciones de una manera lúcida. No lo excusa decir que no puede haber luces sin sombras. Como nadie la ilustración tenía el deber de entenderse bien, de pensar sin debilidades. Ese era, en realidad, su principal compromiso, alcanzar la libertad pensante y ponerla en práctica.

A menudo se exagera el carácter militante de la filosofía ilustrada porque se la identifica con el enciclopedismo francés, que fue la versión más activista, más política, más panfletaria de las luces. Pero si miramos de preferencia en dirección de la filosofía inglesa y la alemana nos encontraremos con pensadores como Hume y Kant, por ejemplo, que no se distinguen sustancialmente, en lo que al activismo se refiere, de otras figuras de la historia de la filosofía. Se interesan, sin duda, en la moral, las leyes, la política y la educación, que son cosas eminentemente prácticas, pero se interesan en ellas teóricamente, como es característico de la filosofía. Por otra parte, ni siquiera para los enciclopedistas vale la afirmación de que hayan tenido un programa de acción común claramente definido. Aunque prefieren una versión antipedante y universalmente accesible de la filosofía, cultivan la máxima claridad en la expresión de las ideas y están enormemente interesados en la influencia del saber sobre la vida social y política, no todos son activistas como a veces se los presenta. Es mejor, por eso, buscar la característica de la filosofía ilustrada de otra manera, que sea capaz de abarcar de veras a los principales pensadores de la época, y no retratar a éstos mirando a sus divulgadores.

La filosofía ilustrada concentra su interés en las cosas humanas, investiga el pensamiento y los afectos, la sociedad, la historia, las leyes e instituciones, y las circunstancias más obvias de la vida de los hombres.[3] De todas las cosas humanas, sin embargo, lo que le in-

---

[3] Véase, por ejemplo, la discusión que van de Pitte (1972) dedica a la filosofía trascendental de Kant desde el punto de vista de su relación con el tema antropológico.

teresa más y en primer lugar es la mente, esto es, las ideas y las sensaciones, las opiniones y las creencias, los sentimientos y la voluntad. La filosofía de la ilustración se separa de la tradición, antes que nada, por su firme seguridad de que los asuntos humanos en general y la mente en particular, pueden ser conocidos de manera científica. Este es, en su momento, un paso decisivo en la dirección del nuevo pensamiento: los temas humanos dejan de ser cuestiones secundarias, cuya investigación es poco fructífera, o una empresa teórica de rango menor, para saltar al plano del máximo interés y de la máxima promesa teórica. Bacon y Locke, con su expulsión de la metafísica del campo de la filosofía, hicieron el espacio que pasarían a ocupar los temas nuevos: en vez de las cuestiones cosmológicas y teológicas, las cosas humanas. Por lo demás, y aparte del cambio de tema, la filosofía de la ilustración resultará de una mezcla peculiar de lo que los filósofos del tiempo llamarían "experiencia" y "razón", o de la integración de la experiencia como primero la pensaron los ingleses y de la razón como la tuvieron que reconcebir los franceses para hacer que su concepto clásico de racionalidad fuera compatible con la experiencia y el experimento en el nuevo sentido. La persuasión ilustrada es que la razón y la experiencia ya están unidas en el mismo ser del hombre, ¿cómo no van a poder trabajar conjuntamente en el terreno del conocimiento y de la acción? Así lo dice el *Catecismo universal* de Saint Lambert: "*Pregunta.*– ¿Qué es el hombre? *Respuesta.*– Un ser sensible y racional" (*Principes des Mœurs, ou Catéchisme universel,* año VI. Hazard 1946, p. 166). Si el hombre es a la vez sensible y racional, ¿cómo podría haber la extrañeza mutua entre experiencia y razón que la metafísica racionalista pretende?

Para entender la novedad de esta reconciliación de experiencia y razón es preciso recordar, aunque sea someramente, la división tradicional entre ellas. Todavía Galileo y Descartes distinguían cuidadosamente entre los conocimientos ligados a la percepción empírica y los que provenían del trabajo que la razón efectúa independientemente de los sentidos corporales. La física, sostuvo Galileo, se compone de dos partes. Una derivada de manera puramente lógica, cuyas proposiciones son evidentemente verdaderas y no requieren, por ello, de pruebas experimentales; y otra parte empírica, cuyas proposiciones deben ser comprobadas experimentalmente antes de

tenerlas por verdaderas (Mittelstraß 1970, pp. 167–74; cf. pp. 182, 213–14). Descartes, por su lado, separa tajantemente entre teoría propiamente tal e información proveniente de los sentidos y no vacila en asignarles un valor desigual a estas dos fuentes de saber desde el punto de vista de los intereses de la ciencia. Sólo la razón proporciona conocimientos capaces de satisfacer los requisitos de la verdadera ciencia. La polémica de Leibniz contra Locke[4] sobre la importancia relativa para el conocimiento humano, de la razón, por una parte, y de la experiencia, por la otra, ya pertenece al primer tiempo de la ilustración y presupone que la jerarquía clásica que afirma sin reservas la autoridad de la razón sobre el 'saber' empírico es cosa del pasado. Ahora se trata de asignarle a cada una, a la razón y a la experiencia, su aporte original y su función para el conocimiento y nadie disputaría ya que la ciencia resulta de ambas y las necesita a las dos. El tema de la discusión de Leibniz contra Locke sigue vigente a lo largo de todo el siglo xviii y no encuentra una solución ilustrada aceptable hasta las *Críticas* de Kant.[5]

La experiencia y la razón iluministas no son, por cierto, entes de carne y hueso pero sí son configuraciones históricas individuales perfectamente reconocibles, que, tales como fueron pensadas y vividas entonces, ni habían existido antes ni conservarían su mismo sentido ilustrado original por mucho tiempo. Combinadas, la razón y la experiencia iluministas se expresan en una filosofía que puede ser llamada del racionalismo mental. La razón y la experiencia son, para ella, primordialmente entidades mentales y esta filosofía se cuida mucho, por eso, de hacer afirmaciones sobre la racionalidad de la naturaleza o de la historia consideradas aparte de la experiencia. Los ilustrados dejan a las cosas fuera de consideración con gran facilidad y desenvoltura y se concentran, al tratar sus temas, en las facultades humanas. Si se trata del arte salen a relucir, en vez de él, los sentimientos, si de la religión, la fe o las supersticiones; si se habla de la ciencia, aparecen las sensaciones y el razonamiento, si de la con-

[4] *Nouveaux Essais sur l'Entendement,* en Leibniz, gp, 5: 41–80.; cf. J. L. Mackie 1976, pp. 204–25.

[5] Véase, por ejemplo, la discusión que le dedica Diderot a este asunto en "De l'interprétation de la nature", xiv–xxiii (op, pp. 189–93).

ducta, el interés, la voluntad y el cálculo. Escuchemos a d'Alembert hablando de la unidad de la ciencia; no dice nada de las cosas de que ésta trata sino sólo se refiere a la mente que hace falta para hacer ciencia. "Todas las ciencias en su conjunto no son otra cosa que la fuerza intelectual humana que es siempre una y la misma y permanece idéntica a sí misma por muy variados y diferentes que sean los objetos a los que se aplique" (citado por Cassirer 1943, p. 35). Esta mente que conoce y piensa es, principalmente, lo que la filosofía quiere llegar a conocer y explicar. Diderot justifica esta vocación mentalista de la filosofía de su tiempo diciendo que el sabio, cansado de buscar la verdad en las cosas y de no encontrarla allí, se vuelve sobre su capacidad de percibir, de observar y de pensar para ver si no tiene más suerte con ellas. Buscando la verdad, dice, "ya no mira el fondo de los pozos sino que mira en sí mismo; es aquí donde se promete descubrir tanto las varias maneras como (la verdad) se puede esconder en los pozos, como las diversas artimañas que uno puede usar para hacer salir a la verdad que se ha retirado a ellos" (OP, pp. 616s.).

Las gentes religiosas y políticas, los científicos experimentales y los manejadores de empresas de esa época, como los de cualquier otra, actúan partiendo del supuesto tácito que los procesos reales, conocidos o desconocidos, son racionales en sí mismos. Pero no los filósofos ilustrados, que se abstienen metódicamente de suponer en general y de suponer tanto como requiere la práctica, en especial, pues, piensan, la filosofía no debe hablar sino de lo que sabe en el más estricto sentido de la palabra.[6] Sólo una vez que este racionalismo filosófico, fenomenista y escéptico se expandió por toda Europa como una influencia filosófica general, llegó a imponerse una filosofía ilustrada menos rigurosa, más interesada en la aplicación práctica del saber que en las sutilezas especulativas, más política, más popular, más dedicada a ejercer una influencia racionalizadora sobre la vida que a los problemas teóricos puros. Enseguida presento este concep-

---

[6] Diderot expresa esta diferencia entre el rigor de la filosofía y la inevitable laxitud de la práctica, diciendo: "On est devenu philosophe dans ses systèmes et l'on reste peuple dans son propos" (OP, p. 619).

to de la colaboración de la experiencia y la razón basándome en los principales filósofos de la época.

La experiencia es, en primerísimo lugar, algo personal, que nos pasa a nosotros los humanos, a cada uno, y que forma parte íntimamente de lo que somos. La experiencia, en contraste con las doctrinas y los procedimientos técnicos, por ejemplo, no se puede recibir hecha sino que supone la presencia y la participación actual de todos y de cada uno. Sentir, desear, imaginar, querer, son sucesos que se desenvuelven en mí y comprometen mi conciencia de modo tal que, aparte de la mente de la que las diversas experiencias forman parte, ellas serían inconcebibles. Mi mente es, en este sentido, lo mismo que mi experiencia. Las que llamo mis experiencias no pueden prescindir de mí ni yo de ellas. Nadie puede experimentar por mí o representarme cuando se trata de percibir, nadie oir un ruido por mí, pensar en vez de mí. Resulta, entonces, que yo soy tan indispensable a mi experiencia como lo es aquello que experimento, los colores y las figuras, las circunstancias y las otras personas. Pues la experiencia que ocurre en mí me presenta el mundo de los cuerpos que me rodean y me afectan. En la experiencia me fundo con las cosas experimentadas pues ella es, bien entendida, la conjunción de mi mente y de las existencias materiales que me provocan, con sus movimientos, a sentir, desear, pensar, creer. Cuando la mente y el mundo material concurren y se convierten, en determinado momento, en los dos aspectos interno y externo de un mismo suceso, hay experiencia, o, mejor dicho, cierto individuo hace cierta experiencia de cierto objeto.

Cada experiencia es un suceso natural en el tiempo y el espacio; la novedad del concepto que desarrollan los ilustrados ingleses como Locke, Berkeley y Hume, reside, más que nada, en que dejan ver que la presencia de los colores y la manifestación de los cuerpos, sus cualidades y movimientos, me necesitan a mí para ser lo que son. Pues los colores me pasan a mí en la forma de sensaciones características, los sonidos los siento yo, las comparaciones de tamaño las establezco yo. El mundo se manifiesta en la mente gracias a las sensaciones a que ella queda sometida y a las operaciones combinatorias que realiza con sus ideas, provenientes de la sensación. Lo que la naturaleza pueda ser aparte de la mente, piensan los

iluministas, nadie lo sabe ni lo va a averiguar por mucho que se esfuerce. Donde se terminan nuestras ideas se termina la experiencia y con ella se acaba, también, la realidad manifiesta, conocida, familiar. El mundo consiste de sentimientos, reflexiones, ideas, impresiones. Más allá no hay nada que sea parte del mundo material.

La experiencia que conjuga de la manera dicha el mundo conocido con mi mente, la que fusiona al mundo conmigo en cuanto el único mundo de que cabe hablar es el que ha sido sentido y pensado; la experiencia de la que yo no puedo ser restado y en la que no puedo ser sustituido, es un concepto que convierte al hombre en un ingrediente indispensable del mundo manifiesto. Por eso Hume entiende que la filosofía es una ciencia del hombre cuyos hechos se descubren por introspección, que es algo como una psicología científica. No se puede conocer bien nada, en ningún terreno, sin haber observado los movimientos de la mente que siente las cosas materiales y que luego construye el mundo con las ideas que deriva de las sensaciones. Los seguidores materialistas de Locke y Hume en Francia, Condillac, La Mettrie, Holbach y otros, convierten a esta psicología en una fisiología que pretende reconstruir todas las operaciones del mecanismo de la mente. En la *Enciclopedia* d'Alembert hace una estimación de la obra histórica de Locke diciendo que el filósofo inglés fue el primero que redujo la metafísica a una "física experimental del alma" (1751, p. XXVII).

Otra de las novedades de esta noción de experiencia es que atribuye un valor positivo y principal a la función de los sentidos corporales para el conocimiento del mundo y para el saber científico en general. En la época inmediatamente anterior, la del racionalismo clásico a diferencia de la del racionalismo ilustrado, se estimaba que los sentidos corporales no proporcionaban sino datos vagos, confusos e inseguros acerca de las cosas materiales. Tanto Descartes como Galileo, a pesar de otras diferencias entre ellos, coinciden en esta estimación; la verdadera ciencia debe mantenerse a la defensiva frente a los errores de los sentidos. La filosofía del período inmediatamente posterior, sin embargo, la del iluminismo, basará todo el conocimiento sobre las sensaciones y sobre la reflexión acerca de los movimientos psíquicos provocados por ellas. De manera que cuando, bajo el signo de la experiencia, el hombre quede metido en la

trama misma de la realidad, se tratará no sólo de que una mente incorpórea, una capacidad general de pensar, hacen posible la manifestación de lo que es, sino de que un organismo sensible, un aparato material en el que las cosas dejan rastros, hace de mediador entre la naturaleza y la ciencia. Pues el conocimiento todo resulta de que el mecanismo de la mente sigue operando con las impresiones corporales hasta construir el mundo conocido y todo lo que hay en él.

Los franceses, que convierten al empirismo inglés en materialismo, no sacrifican más que la psicología de los ingleses, la sutil separación entre las sensaciones y la reflexión. En la filosofía ilustrada inglesa ya está todo preparado para los discípulos franceses desde el momento en que tanto Locke como Hume comparan a la mente con la gran máquina de la naturaleza en la que las ideas están sujetas a las mismas leyes de atracción y repulsión que Newton había establecido entre los cuerpos.[7]

La filosofía europea del siglo xvii había sido racionalista en un sentido diverso del racionalismo de la filosofía ilustrada. 'Razón' es una palabra ambigua que se usa históricamente para muchas cosas diferentes; tales usos han dejado al vocablo cargado de sentidos a menudo contrapuestos. El racionalismo especulativo del siglo que precedió a la ilustración carecía de la tendencia anti-metafísica que los pensadores del xviii compartirán con el pensamiento empirista; carecía, asimismo, de la orientación individualista, crítico-experimental, utilitaria y popularizadora del racionalismo de las luces. A pesar de las íntimas relaciones entre los dos siglos racionalistas, el xvii y el xviii, ellos están separados por una profunda diferencia en sus concepciones de la razón.[8] El modelo en que se inspira el xvii cuando nombra la razón y organiza racionalmente el conocimiento, proviene de las matemáticas, de la geometría. La verdad racional es, en

---

[7] Hume presenta su descubrimiento de las leyes de asociación de ideas como la contraparte mental del descubrimiento newtoniano de las leyes que gobiernan el movimiento de las estrellas: "Here is a kind of attraction, which in the mental world will be found to have as extraordinary effects as in the natural, and to shew itself in as many and as various forms" (thn, i.i.5).

[8] Sin embargo, cf. Cassirer 1943, pp. 20-–22, 35, quien defiende la continuidad entre la ilustración y la época precedente del pensamiento europeo.

consecuencia, universal y necesaria, se la exhibe demostrativamente, y el conocimiento científico de la misma toma la forma de un sistema en el que las disciplinas están ligadas unas a las otras por nexos lógicos. Tanto Descartes como Hobbes y Spinoza representan esta concepción de la razón. Ellos acarrean a la filosofía los métodos y el ideal de verdad de las matemáticas y la geometría, sin conseguir, claro está, matematizar de veras a la filosofía.

La racionalidad ilustrada, en cambio, parece haber sustituido la inspiración matemática del XVII por la mecánica, más específicamente, por una idea de mecanismo derivada de la concepción newtoniana del sistema del mundo (cf. Berlin 1956, pp. 11–29). La máquina de la naturaleza se aprende por observación y experimentación; igual hay que proceder con el mecanismo de la mente humana. Por esta vía es que se llega a la opinión de que la filosofía moral, por ejemplo, es "una rama de la medicina" (citado por Mittelstraß 1970, p. 359). La nueva racionalidad rechaza los caracteres atribuidos a la razón por la época anterior: no hay ideas innatas ni razonamientos a priori de aquellos que aparentemente autorizaban a obviar la experiencia y la observación paciente de los procesos. La nueva concepción se niega, asimismo, a deducir verdades acerca de existencias naturales de principios universales y supuestamente necesarios. La "sana razón humana", como la llamaba Voltaire, es perfectamente compatible con la exigencia empirista que no acepta otra autoridad final en materia científica e intelectual que la experiencia y el experimento, que están al alcance de todos y se dejan repetir cuantas veces sea necesario para que todos y cada uno se convenzan en persona y no por la autoridad de nadie, sea la de reyes, filósofos, jueces o profesores. Ser racional es ahora, antes que nada, pensar y actuar independientemente, como dirá Kant; es estar dispuesto a examinar las cosas por sí mismo, críticamente y en vista de fines prácticos que no pueden dejar de parecerles bien a todos una vez que se hayan liberado de sus prejuicios y supersticiones.

La razón es, pues, algo humano, una fuerza que se desarrolla y crece con la experiencia, y que, en principio, es accesible a todos los hombres (WW 8: 39–40). La razón plenamente desarrollada y bien entrenada en su función crítica o discriminatoria es la misma en todos los hombres y de este desarrollo tan necesario como deseable

depende el entendimiento universal capaz de obviar todas las demás diferencias de intereses, de cultura, de nacionalidad, que son, en último término, separaciones artificiales entre los miembros de la especie. La unidad natural de la razón humana no es fácil de establecer de hecho, sin embargo, y esto es algo que los ilustrados saben. En su elogio de Newton (1728), Fontenelle comenta los desacuerdos entre Newton y Descartes. Los dos eran grandes genios, dice, que quisieron fundar la física sobre la geometría. Descartes parte de la razón, Newton de la experiencia: pero la razón cartesiana no alcanza siempre hasta la experiencia y la experiencia newtoniana a veces no conduce hasta los principios racionales claros y distintos, exigibles en la filosofía cartesiana. Los dos grandes pensadores se oponen, pues, uno al otro. Fontenelle, en cuanto hombre del siglo xviii, explica esta oposición entre Newton y Descartes como resultado del carácter limitado de la razón humana y no como consecuencia de un desacuerdo personal y teórico irremediable. Dice: "Los límites que en estas dos rutas contrarias pudieron detener a dos hombres de esta especie no son los límites del espíritu de ellos sino los límites del espíritu humano" (citado Mittelstraß, 1970, pp. 127–28). La razón, en cuanto facultad humana limitada, no tiene siempre exactamente la misma forma, no cubre en todos los casos el mismo terreno, no se desarrolla en todas las personas a lo largo de la misma ruta, no alcanza en todos los hombres igual grado de desarrollo. Está expuesta, como la existencia, a todas las contingencias históricas y los azares naturales. De ahí la importancia de la educación, de la propaganda ilustrada, de la popularización del saber, de llamar a todos a participar en las mismas actitudes: la humanidad verdadera hay que fundarla, no basta con que sea una disposición latente en todos los hombres. Porque en su forma ilustrada la razón conoce sus límites puede ser comparada, sostiene Paul Hazard, con "una soberana que al llegar al poder, toma la resolución de ignorar las provincias donde sabe que no reinará nunca con firmeza; así dominará mejor las que conserva" (Hazard 1946, p. 29).

El racionalismo ilustrado exhibe su noción naturalista de razón en filosofías que son a la vez críticas y prácticas; que se niegan deliberadamente a hacerse sistemáticas, que eluden las supuestas verdades evidentes por sí, que rechazan la deducción a partir de principios

abstractos y que se ejercitan en mantenerse conscientes de los límites de la inteligencia humana, esto es, cultivan un cierto escepticismo como parte del ejercicio de pensar. La filosofía que produce esta concepción de la razón que caracteriza al siglo de las luces, aspira a convertirse en una ciencia natural y no, de ninguna manera, en una metafísica sistemática; ya que no admite otra racionalidad que la de la máquina, el verdadero objeto de la filosofía, el hombre y su pensamiento, serán adecuadamente conocidos en la medida en que la filosofía reconstruya los mecanismos de que dependen el conocimiento, las pasiones, la moral, la organización social, el devenir histórico.

Siempre se considera que la ilustración prototípica es la francesa; que la filosofía de las luces alcanza su forma paradigmática en la Enciclopedia y que el filósofo ilustrado ideal es Voltaire. No quiero entrar en conflicto con la sabiduría, bien fundada, por lo demás, de los manuales: sólo alejarme un poco del centro para ver mejor. Me voy a referir a Immanuel Kant para completar estas consideraciones sobre la filosofía y la ilustración. Kant se entendió a sí mismo como ilustrado, representó las principales ideas del XVIII y se mantuvo fiel a ellas, fue un admirador de la revolución francesa, confesó su deuda intelectual y moral con Rousseau y con Hume y en su obra logró darle una solución auténticamente filosófica a problemas esenciales del iluminismo. Si Kant no es un representante típico de la época es porque es, en más de un respecto, excepcional y la excepción no es típica. Como la filosofía de Kant, por compleja y profunda, no puede ser explicada en pocas palabras, no me voy a referir a ella como representativa del período sino a la interpretación kantiana de la ilustración. Kant nos dejó un pequeño ensayo destinado a contestar la pregunta ¿Qué es ilustración?, que contiene una de las autointerpretaciones de la época (WW 8: 33–42).

Kant se había referido a la ilustración en la *Crítica de la razón pura* y en otras obras del período crítico de su pensamiento y había comenzado hablando de ella con mucho optimismo y poniéndola en relación con el progreso del conocimiento. Le había parecido posible que antes de que el siglo XVIII terminara se podía cumplir una de las viejas aspiraciones insatisfechas de la razón humana, a saber, se podía colmar su ansia de saber, su sed de conocimientos (A 856/

b 884). Cuando publica, a fines de 1784, su ensayo sobre la ilustración en una revista mensual berlinesa, parece haber abandonado la idea de una completa satisfacción de las aspiraciones teóricas de la razón. El nuevo enfoque conectará la ilustración no directamente con el progreso del conocimiento humano y la capacidad de la ciencia para colmar el deseo de conocer sino con la libertad de los individuos para hacer un buen uso de su capacidad de pensar. El nuevo planteamiento no restringe este uso correcto de la razón a ninguna época histórica en especial, ni siquiera a la del siglo filosófico o de las luces, sino que lo hace depender de la responsabilidad de cada uno en cualquier tiempo. Kant se pregunta si él y sus contemporáneos están viviendo a la sazón en una época ilustrada, y contesta que no; el siglo, dice, no es ilustrado pero está en vías de ilustrarse, es bueno para hacerse ilustrado. La ilustración queda determinada, de este modo, como una tarea de cada uno en cuanto libre y pensante, y como un método para llegar a ciertos resultados, como un camino que pueden recorrer todos los seres racionales.

La respuesta a la pregunta ¿Qué es ilustración? se encuentra en las primeras líneas del ensayo de Kant. Dice así: "Ilustración es la salida del hombre de su culpable estado de minoría de edad o inmadurez" (ww 8: 35). La minoría de edad es culpable no en el niño, que no es responsable de su condición de tal, sino sólo en el adulto que no ha querido crecer, desarrollarse. Si la minoría de edad no es culpable en sí misma no hay tampoco ninguna razón general para querer salir de ella, ni menos con prisa. Pero si es ocasionada por el individuo, que se quiere infantil, es vergonzosa y digna de ser suprimida. La ilustración, según Kant, consiste en la superación de este estado de indigna dependencia. Ahora bien, "la minoría de edad", prosigue Kant, "consiste de la incapacidad de valerse de su propio entendimiento sin la dirección de otra persona. La minoría de edad es culpa del individuo cuando la causa de ella no reside en la carencia de razón sino en la falta de decisión y de valor para usar la propia inteligencia independientemente" (ww 8: 35). Ser ilustrado es, entonces, la capacidad y el hábito de pensar independientemente.

Pensar, en toda ocasión, por sí mismo quiere decir, en primer lugar, no dejarse imponer lo que uno piensa por otros. Los otros se presentan, claro está, bajo muchas formas diferentes; son autorida-

des, dirigentes de todas clases, amigos, gente con intereses disfrazados; son, también, las modas, las tendencias de la época, las tradiciones de la cultura, las palabras de la religión, las antiguas fórmulas, las amenazas de los matones. Kant menciona que para acceder a la libertad ilustrada se necesitan decisión y valentía. Primero que nada, tengo que *decidirme* a usar mi razón. Que tal cosa requiera una decisión presupone que puedo tener la razón en desuso, que puedo haber cedido la posibilidad de pensar, haberla delegado globalmente en otro. En la dependencia me sustraigo de una vez por todas de la necesidad de decidirme a pensar. Además, la ilustración requiere valor. Esto, por su parte, entraña que los demás pueden tener un interés en que yo no piense y, también, que el pensamiento independiente puede acarrearme dificultades, envolverme en líos que requieren *valentía*. Como me resuelvo a pensar y no a otra cosa, necesito decisión y valentía también frente a mí mismo. No sólo los demás amenazan mi independencia, sino también la ponen en peligro mi pereza, mi sentido de las conveniencias, mi deseo de agradar, mi inclinación a no hacer más que lo que me da la gana. Las amenazas que contra la libertad del pensamiento vienen de mí son casi tan formidables como las otras, con la desventaja de que suelo tener con ellas una mayor complicidad.

En otro escrito ofrece Kant una descripción adicional de lo que significa resolverse a usar su propia razón (ww 8: 146n.). Sostiene que no quiere decir más que esto: "A propósito de todo lo que uno tiene que aceptar, preguntarse a sí mismo acaso la justificación por la cual uno acepta algo [. . .] puede ser convertida en el principio universal del uso que uno hace de su razón." Ser ilustrado implica, entonces, de acuerdo con el concepto kantiano, que el individuo se decide a pensar por su cuenta pero somete su propio proceso de pensar a un escrutinio crítico destinado a preservar al pensamiento de la arbitrariedad. Pues la libertad de pensamiento no es una libertad cualquiera, sino racional o autonomía de la razón, que excluye el capricho, la ocurrencia arbitraria, el razonamiento de mala fe. Hacerse ilustrado es un proceso largo de disciplina y trabajo, que culmina, cuando resulta exitoso, en la capacidad de la razón para criticarse a sí misma después de haber criticado sus diversos asuntos.

A primera vista parece que Kant hubiera reducido la cuestión de las luces a no ser más que un asunto privado, que ocurre o no en la vida personal de los individuos, según éstos pasen de una mentalidad infantil a las edades siguientes o se detengan en la inmadurez. Pensar por cuenta propia, sin embargo, la condición ilustrada que se trata de alcanzar, está lejos de ser una mera cuestión privada. Para dejarlo en claro Kant introduce en su ensayo sobre la ilustración el distingo entre el uso público y el uso privado de la razón y ofrece ejemplos de estos casos. Kant llama uso público de la razón libre al que hacemos cuando nos valemos de la inteligencia con propósitos científicos, en un sentido amplio del término. Cuando se trata del saber y de la opinión razonable y de sus posibilidades de progreso y perfeccionamiento no puede haber restricción alguna a la libertad de pensar y de dar publicidad a las ideas. Todo cae, en este terreno, bajo el escrutinio de la razón y, dice Kant, "no hay nada que sea tan importante desde el punto de vista de la utilidad ni tan sagrado que se pueda sustraer a esta investigación que, ajena a consideraciones personales, lo examina y escruta todo. Sobre esta libertad es que descansa la existencia misma de la razón . . . " (a 738/b 766).

Kant prevé las objeciones que se le suelen hacer a la defensa de la libertad en aquel tiempo y también en los demás (cf. Saner 1973, pp. 236–241). Nunca falta quien diga que la libertad de criticar sólo es recomendable para los juiciosos, los maduros y responsables; pues la libertad es peligrosa y puede ser mal usada. Para bien de todos y de la misma razón es preciso restringir la libertad de los niños, por ejemplo, y la de los jovenes y los ignorantes, hasta que alcancen la madurez del juicio. Kant rechaza este argumento implícita y explícitamente. Si ser ilustrado es pensar por sí mismo no pueden, de ninguna manera, admitirse policías del pensamiento, gente que esté a cargo de decir qué y cómo hay que pensar (a 747/b 775). No hay una preparación previa obligatoria para valerse de la razón que tenemos, así como tampoco existe una escuela cuyos diplomas sean requeridos para ser libre. Más bien, sólo se aprende a pensar pensando y a ser libre actuando libremente. Por eso el lema de algunos ilustrados decía: *Sapere aude!* (Atrévete a valerte de tus facultades). Lo único legítimo que podemos hacer, en vez de caer en el absurdo de prohibir el pensamiento y la acción libre, es educar en el pensa-

miento crítico y en la acción razonable. Esta receta representa tanto al espíritu ilustrado en general como al de Kant.

Cualquier intervención con el derecho de las personas a valerse públicamente de su razón puede representar un obstáculo para el progreso intelectual del hombre en general, un impedimento para su creciente ilustración. Tal impedimento, venga de donde viniere, dice Kant, "sería un crimen contra la naturaleza humana, cuyo fin originario consiste, precisamente, en este progreso" (ww 8: 39). Kant no hace excepciones en favor de las autoridades religiosas (ww 8: 38s.) ni de las estatales (ww 8: 39s.) ni cree que haya que defender a la religión y a otros valores sagrados y tradicionales de los posibles excesos de una libertad intelectual sin vigilancia. La crítica de la religión, de la existencia de Dios, de la inmortalidad del alma, no representa una amenaza para la razón. Si el autor de la crítica procede racionalmente y es juzgado por sus argumentos, la razón sale ganando con el ejercicio, y si no procede así sino arbitraria y dogmáticamente, y es juzgado por su fracaso, la razón sale ganando también. Pues si la ilustración intelectual no presupone otra cosa que libertad (ww 8: 36), es inverosímil que una comunidad que goza de libertad no acabe haciéndose ilustrada, según Kant (ww 8: 36; cf. 8: 51).

¿Qué pasa si el uso público irrestricto de la razón amenaza al estado político? ¿Si la crítica socava las instituciones de las que depende la convivencia social? En este caso puede parecer que darle tal derecho a un individuo es contrario al interés y a la voluntad de todos los demás. Kant no defiende a quien incita a hacerle resistencia al poder de las leyes y del estado sino sólo a la inteligencia que opera críticamente con fines científicos y de difusión de ideas. La rebelión contra el poder constituído, piensa, no la puede tolerar ningún estado. Aquí hay un punto que es preciso entender bien: Kant no excluye la crítica de las cosas políticas; más bien la considera indispensable ya que tantos aspectos de la vida social y cultural dependen directamente de la política. Discutir los fundamentos de la autoridad política, por ejemplo, para clarificar su esfera legítima de acción, es permisible y valioso. Sólo los negadores del poder del estado cuyo fin es su devaluación y destrucción pueden ser restringidos.

La delimitación ilustrada del uso de la facultad de pensar independientemente rechaza que el posible abuso de este derecho sea un motivo suficiente para erigir un control de tal ejercicio. Ni en el hogar ni en la escuela, ni en la ciencia ni en la religión, ni en la política ni en las artes, debe establecerse una tutela o vigilancia de la razón so pena de dañar el más alto interés de los hombres. La defensa de la libre crítica y del pensar libre no implica, sin embargo, afirmar que la libertad por sí misma sea buena o mala. Kant la llama "el bien más grande y el más grande mal", según el uso que se haga de ella. Pero la regulación del uso de la libertad es una cuestión moral, esto es, una cuestión entregada al cuidado de cada cual.

El carácter del siglo xviii está lejos de ser homogéneo. El siglo de las luces ha sido llamado también, y no sin razón, el del misticismo.[9] Fue, mal que mal, la cuna del romanticismo y produjo una gran cantidad de famosos visionarios y charlatanes, de magos, teósofos, espiritistas, alquimistas y taumaturgos como el conde de Saint-Germain, como Giuseppe Balsamo, conde de Cagliostro, y como Emanuel Swedenborg, contra cuyo espiritismo Kant escribió una obrita crítica en el período que sus comentaristas llaman precrítico. ¿Representan estos visionarios el reverso oscuro de las luces, su inevitable sombra? Sería ingenuo tomar la propaganda antirreligiosa de los ilustrados al pie de la letra. Las cosas son, en verdad, más complicadas de lo que las polémicas de la época sugieren. Desde luego, los más grandes poetas alemanes, Schiller y Goethe, se interesaron, no sin simpatía, por la figura de Cagliostro, por ejemplo. Schiller, encendido de entusiasmo por ciertos aspectos de la filosofía kantiana, escribe también sobre Cagliostro, el visionario y

---

9 Stanton J. Linden sostiene que los nuevos estudios del pensamiento hermético del renacimiento y el post-renacimiento obligan a revisar los conceptos tradicionales acerca de la ilustración. "Most emphatically, the onset of rationalism and a mechanistic world-view did not mark the end of hermetic interest and influence. B. J. T. Dobbs, for example, extends her pioneering work on Newton's alchemy by analysing his little known King's College manuscript *Commentary* on the *Emerald Tablet* of Hermes Trismegistus. G. S. Rousseau examines the career of Dr. George Cheyne, plotting his evolution from Royal Society rationalist to radical Enthusiast and milenarian" ("Mystical Modes", en *Times Literary Supplement*, August 25–31, 1989, p. 928).

estafador italiano que se hizo famoso en toda Europa y adquirió una cuantiosa fortuna con sus maquinaciones. La charlatanería del siglo XVIII se presenta, característicamente, como ciencia, como saber o visión de la verdad y procede, a menudo, de personas que cultivan disciplinas científicas y hacen aportes reconocidos al conocimiento. En medio del entusiasmo por el saber es fácil confundir al conocimiento con sus imitaciones. Uno de los casos más notables de científico metido a místico y teósofo es el de Emanuel Swedenborg. Cultivó varias ciencias de la naturaleza: la astronomía, la geología, la cristalografía, la paleontología y la anátomo-fisiología; se le deben diversos descubrimientos técnicos y científicos, como el de la localización de las funciones del cerebro, por ejemplo. Formuló, 21 años antes que Kant, la hipótesis de Kant y Laplace sobre el orígen del sistema solar. Tanto en la ciencia como en la teosofía Swedenborg fue reconocido en su tiempo como un hombre fuera de lo común. Kant fue informado sobre las extrañas experiencias de Swedenborg por uno de sus discípulos (Campo 1953, pp. 412–13). El sueco aseguraba que conversaba con los ángeles en Londres, que se comunicaba con el espíritu de los muertos y podía ofrecer noticias del otro mundo. Kant le encarga a su informante que averigüe más detalles sobre el espiritista; y llega a escribirle a Swedenborg pidiéndole explicaciones que el visionario promete pero, aparentemente, nunca envía. Pero Kant no ceja: se decide a encargar a Londres uno de los libros de Swedenborg (Campo 1953, pp. 413–15). Este escrito es la base de la crítica contenida en *Los sueños de un espiritista, ilustrados por sueños de la metafísica*, publicado por Kant en 1766 (WW 2: 315–73).

En el ensayo Kant se refiere irónicamente a su interés inicial por Swedenborg; se avergüenza un poco de haberse sentido atraído por la rareza de las experiencias atribuídas al ocultista (WW 2: 317–18). "¿Qué filósofo no se ha convertido alguna vez en el mayor ingenuo imaginable cuando se encuentra colocado entre las aseveraciones de un testigo razonable y firmemente convencido y la defensa interna de sus propias invencibles dudas? ¿Debe negar de plano la corrección de todas estas apariciones de espíritus? ¿Qué razones puede aducir para refutarlas?" (WW 2: 317) *Los sueños de un espiritista* de Kant combinan el ataque a la charlatanería del sueco con una crítica de los argumentos metafísicos en favor de existencias espirituales.

Esta combinación de cosas heterogéneas en las actividades tanto de Kant como de Swedenborg resulta reveladora. ¿Un científico que es también un visionario y charlatán? ¿Un ataque contra Swedenborg que trata al teósofo junto con Leibniz y Wolff, las autoridades máximas de la metafísica académica alemana de la época? Pues Kant, una vez enterado del carácter fantástico de las aseveraciones de Swedenborg discute sus quimeras desde el mismo punto de vista del que critica los argumentos espiritualistas de la escuela de Leibniz y de Wolff.

El mismo ensayo de Kant que comentamos contiene, tal vez, la mejor explicación de esta mezcla de asuntos y también de la proximidad de saber e ignorancia, ciencia y extravío, configuraciones culturales que revelan acerca del siglo XVIII lo que no dice su fama de siglo de las luces. Kant cree, con razón, que el intenso deseo de saber lleva fácilmente al error. Cuando oímos contar cosas que tienen el menor viso de verosimilitud resulta tan tonto el prejuicio que lleva a dudar de todo como el prejuicio que conduce a creerlo todo ww 2: 318). El remedio que Kant recomienda para escapar a la confusión y al prejuicio es creer y dudar con cautela y el ejemplo que ofrece es el de investigar lo que sea sin miedo de violar las convenciones de la ciencia establecida y sin temor al ridículo. Mientras haya cosas que no sabemos y sea fácil equivocarse sobre ellas el de Kant parecerá un buen consejo.

Bibliografía

OBRAS DE KANT

A *Critik der reinen Vernunft*. Riga: Johann Friedrich Hartknoch, 1781.

B *Critik der reinen Vernunft*. Zweyte hin und wieder verbesserte Auflage. Riga: Johann Friedrich Hartknoch, 1787.

KU *Kritik der Urteilskraft*. (Citada por parágrafos).

WW *Gesammelte Schriften*. Herausgegeben von der K. Preußischen, bzw. Deutschen Akademie der Wissenschaften. Berlin: 1902 y ss.

OBRAS DE OTROS AUTORES

Adickes, E. (1924). *Kant als Naturforscher*. Berlin: W. de Gruyter.

Adorno, T. W. (1984). *Aesthetic Theory*. Translated by C. Lenhardt. London: Routledge and Kegan Paul.

d'Alembert, J. (1751). "Discours préliminaire des éditeurs". *Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, par une société des gens des lettres*. Paris: Briasson, David l'aîné, Le Breton, Durand, 1751–80.

Aldridge, A. O., ed. (1971). *The Ibero-American Enlightenment*. Chicago: University of Illinois Press.

Anderson, G. (1921). "Die 'Materie' in Kants Tugendlehre und der Formalismus in der kritischen Ethik". *Kantstudien*. **26**: 289–311.

Anna, T. (1987). "The Independence of Mexico and Central America". En Bethell 1987, pp. 49–92.

Arana Cañedo-Argüelles, J. (1988). Traducción y comentario de I. Kant, *Pensamientos sobre la verdadera estimación de las fuerzas vivas*. Bern: Peter Lang.

Aristoteles. *Opera*. Ex recognitione I. Bekkeris edidit Academia Regia Borussica. Berlin: G. Reimer, 1831. 2 vols. (Como es habitual, las citas de Aristóteles remiten a las páginas, columnas y líneas de esta edición).

Bartuschat, W. (1972). *Zum systematischen Ort von Kants Kritik der Urteilskraft*. Frankfurt a. M.: Klostermann.

Bayle, P. (Diccionario). *Historical and Critical Dictionary*. Selections translated, with an introduction and notes, by R. H. Popkin. Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1965.

Beck, L. W. (1955/56). "Can Kant's synthetic judgments be made analytic?" *Kantstudien*. **47**: 169–81.

Beck, L. W. (1956). "Kant's theory of definition". *Philosophical Review*. **65**: 179–91.

Beck, L. W. (1963). Introduction to Kant, *On History*. Indianapolis: Bobbs-Merrill.

Beck, L. W., ed. (1969). *Kant Studies Today*. LaSalle IL: Open Court.

Beck, L. W., ed. (1972). *Proceedings of the Third International Kant Congress.* Held at the University of Rochester, March 30–April 4, 1970. Dordrecht: D. Reidel.

Bennett, J. (1970). "The difference between right and left". *American Philosophical Quarterly*. **7**: 175–91.

Berlin, I. (1956). *Introduction to the Age of Enlightenment*. Boston: Houghton Mifflin.

Bernoulli, J. (1713). *Ars conjectandi: Opus posthumum*. Basilea: Impensis Thurnisiorum, fratrum.

Bethell, L., ed. (1987). *The Independence of Latin America*. Cambridge: Cambridge University Press.

Blum, C. (1986). *Rousseau and the Republic of Virtue: The Language of Politics in the French Revolution*. Ithaca: Cornell University Press.

Bock, N. J. (1970). "Why do mirrors reverse right/left and not up/down?". *Journal of Philosophy*. **71**: 259–77.

Bushnell, D. (1987). "The Independence of Spanish South America". En Bethell 1987, pp. 95–154.

Campo, M. (1953). *La genesi del criticismo kantiano*. Varese: Editrice Magenta.

Carnap, R. (1922). *Der Raum*. Berlin: Reuther & Reichhardt.

Cassirer, E. (1907). "Kant und die moderne Mathematik". *Kantstudien*. **12**: 1–49.

Cassirer, E. (1923/29). *Philosophie der symbolischen Formen*. Berlin: Bruno Cassirer. 3 vols.

Cassirer, E. (1943). *Filosofía de la ilustración*. Versión española de E. Imaz. México: Fondo de Cultura Económica.

Cassirer, H. W. (1970). *A Commentary on Kant's Critique of Judgement*. New York: Barnes and Noble.

Church, A. (1936). "An unsolvable problem of elementary number theory". *American Journal of Mathematics*. **58**: 345–63.

Coleman, F. X. J. (1974). *The Harmony of Reason: A Study in Kant's Aesthetics*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.

Couturat, L. (1904). "La philosophie des mathématiques de Kant". *Revue de métaphysique et de morale*. **12**: 321–83.

Crawford, D. W. (1974). *Kant's Aesthetic Theory*. Wisconsin: University of Wisconsin Press.

Crusius, C. A. (1753). *Entwurf der nothwendigen Vernunft-Wahrheiten, wiefern sie den zufälligen entgegen gesetzt werden*. Die andere und vermehrte Auflage. Leipzig: J. F. Gleditschens Buchhandlung.

Deleuze, G. (1967). *La philosophie critique de Kant: doctrine des facultés*. Paris: Presses Universitaires de France.

Delius, H. (1963). *Untersuchungen zur Problematik der sogenannten synthetischen Sätze a priori*. Göttingen: Vandenhoek & Ruprecht.

Descartes, R. (AT). *Œuvres*. Éditées par C. Adam et P. Tannery. Paris: Cerf, 1897–1912. 12 vols.

(DHI). *Dictionary of the History of Ideas: Studies of Selected Pivotal Ideas*. Editor in Chief, P. P. Wiener. New York: Scribner's, 1968–74. 5 vols.

Diderot, D. (OP). *Œuvres philosophiques*. Textes établis par Paul Vernière. Paris: Garnier, 1956.

Dotti, J. E. (1988). "La distinción kantiana entre juicios de percepción y juicios de experiencia". *Diálogos*. **51**: 51–67.

Dreben, B. y W. D. Goldfarb (1979). *The Decision Problem: Solvable Cases of Quantificational Formulas*. Reading, MA: Addison-Wesley.

Dufrenne, M. (1990). *In the Presence of the Sensuous: Essays in Aesthetics*. Edited by M. S. Roberts and D. Gallagher. Atlantic Highlands, NJ: Humanities Press.

Earman, J. (1971). "Kant, incongruous counterparts and the nature of space and time". *Ratio*. **13**: 1–18.

Earman, J. (1989). *World Enough and Space-Time: Absolute versus Relational Theories of Space and Time*. Cambridge, MA: MIT Press.

Einstein, A. (1915). "Die Feldgleichungen der Gravitation". *K. Preußische Akademie der Wissenschaften: Sitzungsberichte*, pp. 844–47.

Ferrater Mora, J. (1980). *Diccionario de Filosofía*. Sexta edición. Madrid: Alianza. 4 vols.

Fichte, J. G. (sw). *Sämmtliche Werke*. Herausgegeben von I. H. Fichte. Berlin, 1845 y ss.

Frankfurt, H. G., ed. (1972). *Leibniz: A Collection of Critical Essays.* Garden City, NY: Doubleday.

Frege, G. (1884). *Die Grundlagen der Arithmetik: Eine logisch mathematische Untersuchung über den Begriff der Zahl*. Breslau: Wilhelm Koebner.

French, S. G. (1969). "Kant's constitutive–regulative distinction". En Beck, 1969, pp. 375–91.

Fricke, C. (1990). "Explaining the inexplicable: The hypotheses of the faculty of reflective judgement in Kant's third critique". *Noûs*. **24**: 45–62.

Friedman, M. (1985). "Kant's theory of geometry". *Philosophical Review.* **94**: 455–506

Friedman, M. (1989). "Kant on space, the understanding, and the Law of Gravitation: *Prolegomena* § 38". *The Monist.* **72**: 236–284.

Friedman, M. (1990). "Kant on concepts and intuitions in the mathematical sciences". *Synthese.* **84**: 213–257.

Gadamer, H. G. (1960). *Wahrheit und Methode*. Tübingen: J. C. B. Mohr.

Garver, N. (1969). "Analyticity and grammar". En Beck 1969, pp. 245–273.

Gentzen, G. (1934). "Untersuchungen über das logische Schließen". *Mathematische Zeitschrift*. **39**: 176–210, 405–431.

Gericke, H. (1970). *Geschichte des Zahlbegriffs*. Mannheim: Bibliographisches Institut.

Gilbert, K. E. y H. Kuhn (1972). *A History of Esthetics*. New York: Dover.

Gram, M. S., ed. (1967). *Kant: Disputed Questions*. Chicago: Quadrangle Books.

Guerrero, L. J. (1956). *Estética operatoria en sus tres direcciones*. Buenos Aires: Losada. 3 vols.

Guyer, P. (1979). *Kant and the Claims of Taste*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Hacker, P. M. S. (1987). *Appearance and Reality: A Philosophical Investigation into Perception and Perceptual Qualities.* Oxford: Basil Blackwell.

Hazard, P. (1946). *El pensamiento europeo en el siglo XVIII*. Traducido por J. Marías. Madrid: Revista de Occidente.

Heath, T. L. *The Thirteen Books of Euclid's Elements*. New York: Dover.

Hegel, G. W. F. (PG). *Phänomenologie des Geistes*. Herausgegeben von J. Hoffmeister. Hamburg: Felix Meiner, 1952.

Heidegger, M. (1951). *Kant und das Problem der Metaphysik*. Frankfurt a. M.: Klostermann.

Heimsoeth, H. (1959/60). "Vernunftantinomie und transzendentale Dialektik in der geschichtlichen Situation des kantischen Lebenswerkes". *Kantstudien*. **51**: 131–41.

Heimsoeth, H. (1960). *Atom, Seele, Monade: Historische Ursprünge und Hintergründe von Kants Antinomie der Teilung*. Akademie der Wissenschaften und Literatur [zu Mainz]. Abhandlungen der geistes- und sozialwissenschaftlichen Klasse. Jahrgang 1960. Nr. 3. Wiesbaden: Franz Steiner.

Hilbert, D. (1899). "Die Grundlagen der Geometrie". En *Festschrift zur Feier der Enthüllung des Gauß-Weber Denkmals*. Leipzig: B. G. Teubner, pp. 3–92.

Hintikka, J. (1965a). "Kant's 'new method of thought' and his theory of mathematics". *Ajatus*. **27**: 37–47.

Hintikka, J. (1965b). "Are logical truths analytic?". *Philosophical Review*. **74**: 178–203.

Hintikka, J. (1967). "Kant on the mathematical method". En Beck 1969, pp. 117–40. (Publicado originalmente en *The Monist*, **51**: 352–75 (1967)).

Hintikka, J. (1969). "On Kant's notion of intuition (*Anschauung*)". En Penelhum y Macintosh 1969.

Hintikka, J. (1972a). "Leibniz on plenitude, relations and the reign of law". En Frankfurt 1972, pp. 155–90.

Hintikka, J. (1972b). "Kantian intuitions". *Inquiry*. **15**: 341–45.

Hintikka, J. (1973). *Logic, Language-games and Information.* Kantian Themes in the Philosophy of Logic. Oxford: Clarendon Press.

Hjelmslev, J. (1907). "Neue Begründung der ebenen Geometrie". *Mathematische Annalen*. **64**: 449–74.

Hume, D. (THN). *A Treatise of Human Nature*. Edited by L. A. Selby-Bigge. Oxford: Clarendon Press, 1888.

Huntington, E. V. (1913). "A set of postulates for abstract geometry, expressed in terms of the simple relation of inclusion". *Mathematische Annalen*. **73**: 522–59.

Ishiguro, H. (1972). "Leibniz's theory of the ideality of relations". En Frankfurt 1972, pp. 191–213.

Jáuregui, C. (1992). "Juicios de percepción y juicios de experiencia". *Diálogos*. **60**: 99–115.

Jaśkowski, S. (1934). "On the rules and suppositions in formal logic". *Studia Logica*. **1**: 5–32.

Kamlah, W. y P. Lorenzen (1967). *Logische Propädeutik*. Mannheim: Bibliographisches Institut.

Klein, F. (1872). *Vergleichende Betrachtungen über neuere geometrische Forschungen*. Erlangen: A. Düchert.

Knauss, G. (1972). "Extensional and intensional interpretation of synthetic propositions a priori". En Beck 1972, pp. 356–61.

Kockelmans, J. J. (1985). *Heidegger on Art and Art Works*. Dordrecht: Nijhoff.

Kowalewski, A., ed. (1924). *Die philosophischen Hauptvorlesungen Immanuel Kants, nach den neu aufgefundenen Kollegheften des Grafen Heinrich zu Dohna-Wundlaken.* München: Rösl.

Lalande, A., ed. (1951). *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*. Sixième édition revue et augmentée. Paris: Presses Universitaires de France.

Lange, H. (1959). "Über den Unterschied der Gegenden im Raume". *Kantstudien*. **49**: 479–99.

Langer, S. K. (1942). *Philosophy in a New Key: A Study in the Symbolism of Reason, Rite and Art.* Cambridge, MA: Harvard University Press.

Lebrun, G. (1970). *Kant et la fin de la métaphysique*. Paris: Colin.

Leibniz, G. W. (GP). *Die philosophischen Schriften*. Herausgegeben von C. J. Gerhardt. Hildesheim: Olms, 1965. 7 vols.

Linden, S. J. (1989), "Mystical modes". *Times Literary*

Supplement, 25–31 August 1988, p. 928.

Lobkowicz, N. (1967). *Theory and Practice: History of a Concept from Aristotle to Marx*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.

López Fernández, A. (1991). "Juicios de percepción y de experiencia en Kant: El tránsito de la conciencia de mis estados particulares a la conciencia en general". *Diálogos*. **58**: 75–107.

Mackie, J. L. (1976). *Problems from Locke*. Oxford: Clarendon Press.

Maier, A. (1930). *Kants Qualitätskategorien*. Berlin: Pan-Verlag Kurt Metzner.

Martin, G. (1951). *Immanuel Kant: Ontologie und Wissenschaftstheorie.* Köln: Kölner Universitätsverlag.

Martin, R. M. (1972). "On Kant, Frege, analyticity and the theory of reference". En Beck 1972, pp. 407–14.

Mates, B. (1965). *Elementary Logic*. New York: Oxford University Press.

Mayo, B. (1958). "The incongruity of counterparts". *Philosophy of Science*. **25**: 109–15.

Meinecke, W. (1906). "Die Bedeutung der Nicht-Euklidischen Geometrie in ihrem Verhältnis zu Kants Theorie der mathematischen Erkenntnis". *Kantstudien*. **11**: 209–32.

Menger, K. (1940). "Topology without points". *Rice Institute Pamphlets*. **27**.1: 80–107.

Mittelstraß, J. (1970). *Neuzeit und Aufklärung*. Berlin: W. de Gruyter.

Nerlich, G. (1973). "Hands, knees and absolute space". *Journal of Philosophy*. **70**: 337–51.

Neumann, J. von (1925). "Eine Axiomatisierung der Mengenlehre". *Journal für die reine und angewandte Mathematik*. **154**: 219–40.

Nietzsche, F. (KGW). *Werke*. Kritische Gesamtausgabe herausgegeben von G. Colli und M. Montanari. Berlin: W. de Gruyter, 1968 y ss.

Parkinson, G. H. R. (1960). "Necessary propositions and 'a priori' knowledge in Kant". *Mind*. **69**: 391–97.

Pasch, M. (1882). *Vorlesungen über neuere Geometrie*. Leipzig: B. G. Teubner.

Pasch, M. (1926). *Vorlesungen über neuere Geometrie*. Zweite Auflage. Berlin: Springer.

Paton, H. J. (1936). *Kant's Metaphysic of Experience: A commentary on the first half of the Kritik der reinen Vernunft*. London: George Allen & Unwin. 2 vols.

Paton, H. J. (1951). *In Defense of Reason*. London: Hutchinson.

Paton, H. J. (1958). *The Categorical Imperative: A study in Kant's moral philosophy*. 3rd edition. London: Hutchison. (1ª edición, 1947).

Pears, D. F. (1952). "The incongruity of counterparts". *Mind*. **61**: 78–81.

Penelhum T. y J. J. Macintosh, eds. (1969). *The First Critique*. Belmont: Wadsworth.

Pieri, M. (1899). "Della geometria elementare come sistema ipotetico deduttivo: monografia del punto e del moto". *Memorie della Reale Accademia delle Scienze di Torino, Classe di Scienze Fisiche, Matematiche e Naturali*. (2) **49**: 173–222.

Platon. *Œuvres Complètes*. Paris: Société d'Édition Les Belles Lettres, 1920 y ss. 13 vols. (Citamos a Platón por esta edición, remitiendo como es habitual a las páginas de la edición de Henri Estienne, Paris 1578).

Polin, R. (1978). "Farewell to the philosophy of history". En Yovel 1978, pp. 201–18.

Pölitz, K. H. L., ed. (1821). *Immanuel Kant's Vorlesungen über die Metaphysik*. Erfurt: Keyserschen Buchhhandlung.

Proclus (1970). *A Commentary on the First Book of Euclid's »Elements«*. Translated by G. R. Morrow. Princeton: Princeton University Press.

Reich, K. (1932). *Die Vollständigkeit der kantischen Urteilstafel*. Berlin: Schoetz.

Reidemeister, K. (1957). "Über den Unterschied der Gegenden im Raume". En K. Reidemeister, *Raum und Zahl*. Berlin: Springer. Pp. 53–69.

Remnant, P. (1963). "Incongruous counterparts and absolute space". *Mind*. **72**: 393–399.

Riemann, B. (1854). "Über die Hypothesen, welche der Geometrie zugrunde liegen". *Abhandlungen del K. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen*. **13**: 133–52 (1867).

Robinson, R. (1958). "Necessary propositions". *Mind*. **67**: 289–304.

Russell, B. (1908). "Mathematical logic as based on the theory of types". *American Journal of Mathematics*. **30**: 222–62.

Salmon, G. (s.f.). *A Treatise of Conic Sections*. New York: Chelsea.

Saner, H. (1973). *Kant's Political Thought*. Translated by E. B. Ashton. Chicago: The University of Chicago Press.

Santayana, G. (1896). *The Sense of Beauty*. New York: Scribner's.

Schultz, J. (1784). *Erläuterungen über des Herrn Professor Kant Critik der reinen Vernunft*. Königsberg: C. G. Dengel.

Seifert, H. y W. Threlfall (1934). *Lehrbuch der Topologie*. Leipzig: Teubner.

Sklar, L. (1974). "Incongruous counterparts, intrinsic features, and the substantiviality of space". *Journal of Philosophy*. **71**: 277–90.

Stäckel, P. y F. Engel (1895). *Die Theorie der Parallellinien von Euklid bis Gauß*. Leipzig: Teubner.

Strawson, P. F. (1959). *Individuals. An Essay in Descriptive Metaphysics*. London: Methuen.

Strawson, P. F. (1966). *The Bounds of Sense: An Essay on Kant's »Critique of Pure Reason«*. London: Methuen.

Sumner, L. W. y J. Woods, eds. (1969). *Necessary Truth*. New York: Random House.

Tatarkiewicz, W. (1980). *A History of Six Ideas: An Essay in Aesthetics*. The Hague: Nijhoff.

Tonelli, G. (1959). *Elementi metafisici e metodologici in Kant (1754–1768)*. Torino: Edizioni di 'Filosofia'.

Torretti, R. (1967). *Manuel Kant. Estudio sobre los fundamentos de la filosofía crítica*. Santiago: Ediciones de la Universidad de Chile.

Torretti, R. (1986). "Observation". *British Journal for the Philosophy of Science*. **37**: 1–23 (1986).

Vaihinger, H. (1881/92). *Commentar zur Kritik der reinen Vernunft*. Stuttgart: Spemann. 2 vols.

Van de Pitte, F. P. (1972). "Kant as philosophical anthropologist". En Beck 1972, pp. 574–581.

Veblen, O. (1904). "A system of axioms for geometry". *American Mathematical Society Transactions*. **5**: 343–384.

Villacañas Berlanga, J. L. (1980). *La formación de la Crítica de la razón pura*. Valencia: Publicaciones del Departamento de Historia de la Filosofía, Universidad de Valencia.

Vleeschauwer, H.-J. de (1962). *The Development of Kantian Thought*. Translated by A. R. C. Duncan. London: Th. Nelson and Sons.

Vleeschauwer, H.-J. de (1963). "Études kantiennes contemporaines". *Kantstudien*. **54**: 63–119.

Vuillemin, J. (1969). "The Kantian theory of space in the light of groups of transformations". En Beck 1969, pp. 141–59.

Walsh, W. H. (1947). *Reason and Experience*. Oxford: Clarendon Press.

Walsh, W. H. (1967). *Philosophy of History*. New York: Harper & Row.

Whitaker, A. P. (1971). "Changing and unchanging interpretations of the Enlightenment in Spanish America". En A. O. Aldridge 1971, pp. 22–39.

Wolff, C. (1713). *Vernünftige Gedanken von den Kräften des menschlichen Verstandes und ihrem richtigen Gebrauche in Erkenntnis der Wahrheit*. Herausgegeben und bearbeitet von H. W. Arndt. Hildesheim: Georg Olms, 1965.

Wolff, C. (1728). *Philosophia rationalis sive Logica; methodo scientifica pertractata et ad usum scientiarum atque vitæ aptata*. Præmittitur Discursus Præliminaris de Philosophia in genere. Francofurti et Lipsiæ: Libraria Rengeriana.

Wolff, C. (1736). *Philosophia Prima, sive Ontologia, methodo scientifica pertractata, qua omnis cognitionis humanæ principia continentur*. Editio nova priori emendatior. Francofurti et Lipsiæ: Libraria Rengeriana.

Yovel, Y., ed. (1978). *Philosophy of History and Action*. Dordrecht: D. Reidel.

Zermelo, E. (1908). "Untersuchungen über die Grundlagen der Mengenlehre I". *Mathematische Annalen*. **65**: 261–81.

Datos sobre las publicaciones originales

Las fichas bibliográficas siguientes indican el lugar y la fecha de publicación de las versiones originales de los once ensayos.

1 Roberto Torretti, "Kant, filósofo del más acá". *La Torre*, **34** (1961), 161–79.

2 Roberto Torretti, "Die Frage nach der Einheit der Welt bei Kant". *Kantstudien*, **62** (1971), 77–97.

3 Roberto Torretti, "On the subjectivity of objective space". En L. W. Beck, ed. *Proceedings of the Third International Kant Congress.* Dordrecht: D. Reidel, 1972, pp. 568–73.

4 Roberto Torretti, "La geometría en el pensamiento de Kant". *Anales del Seminario de Metafísica* (Universidad Complutense de Madrid), **9** (1974), 9–60.

5 Roberto Torretti, "Juicios sintéticos a priori". *Cuadernos de Filosofia* (Buenos Aires), **20** (1973), 297–320.

6 Roberto Torretti, "La determinación omnímoda de las cosas y el fenomenismo de Kant". *Revista Latinoamericana de Filosofía*, **13** (1987), 132–41.

7 Roberto Torretti, "Sobre el significado del imperativo categórico". *Revista de Filosofía* (Universidad de Chile), **10**/1 (1963), 45–66.

8 Carla Cordua, "Kant y la filosofía de la historia". En J. G. Farkas, ed., *Überlieferung und Auftrag.* Wiesbaden: G. Pressler, 1972. pp. 267–74.

9 Carla Cordua, "El juicio y la unidad de la filosofía". *Diálogos*, **52** (1988), 25–36.

10 Carla Cordua, "El arte y la urbanidad de la razón". *Diálogos*, **58** (1991), 109–28.

11 Carla Cordua, "Ilustración y filosofía". *La Torre*, N. E. **5**, número extraordinario (1991), 23–43.

Índice

Este libro se compuso en Adobe Caslon con
una computadora Macintosh, aplicando
los programas Microsoft® Word 4.0,
PageMaker™ 4.0 y Expressionist® 2.0.
Ocasionalmente se utilizaron las
fuentes Symbol y Angelmó de
caracteres especiales y la
fuente griega Kadmos.